3

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

Religión

Edición de
José Gómez Caffarena

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

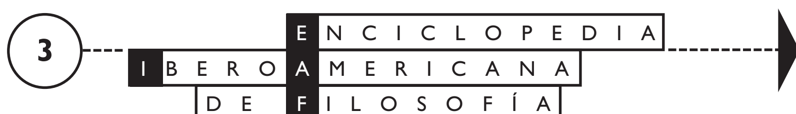


Religión

Religión

Edición de
José Gómez Caffarena

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Quinto Centenario



Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-389-5 (vol. 3)

Comité de Dirección

Manuel Reyes Mate
Director del proyecto

León Olivé

Osvaldo Guariglia

Miguel A. Quintanilla
Coordinador general del proyecto

Pedro Pastur
Secretario administrativo

Comité Académico

Javier Muguerza	*Coordinador*
José Luis L. Aranguren	España
Ernesto Garzón Valdés	Argentina
Elías Díaz	España
Fernando Salmerón	México
Luis Villoro	México
Ezequiel de Olaso	Argentina
David Sobrevilla	Perú
Carlos Alchourrón	Argentina
Humberto Giannini	Chile
Guillermo Hoyos	Colombia
Javier Sasso	Venezuela

Instituciones académicas responsables

Instituto de Filosofía del C.S.I.C., Madrid.

Instituto de Investigaciones Filosóficas de México.

Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen al español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción de esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia.

CONTENIDO

PRESENTACION

José Gómez Caffarena

El presente volumen ha sido preparado para la imprenta escasamente en el plazo de un año. Ello hace obligada una mayor expresión de gratitud para los colaboradores.

La gratitud debe en primer lugar dirigirse a los doctores Mauricio Beuchot y Juan Carlos Scannone, que han coordinado la colaboración iberoamericana. A la admirable disposición manifestada desde el primer momento y a lo largo de las diversas incidencias posteriores hay que agregar en su alabanza el logro de unas excelentes monografías en lo que puede considerarse un tiempo récord.

El plan general del volumen puede ser lo más impugnable. De él me siento personalmente responsable y quizá sólo puedo alegar en defensa que hube de confeccionarlo en pocos días y con pocas posibilidades de consulta, dados los plazos que se me dieron. Quizá puede también ser que, benévolamente, se lo aprecie como *uno de los posibles*. Con deficiencias, sin duda. Pero en una situación en la que cualquier otro plan pensable —entre los que, sin duda, habría mejores— también habría de tener alguna deficiencia.

Los pies forzados eran muchos. Ante todo, el límite de extensión global del volumen, establecido para toda la colección. También el límite de monografías: catorce (además de la introductoria); un límite en el que me he permitido una relajación, al desdoblar la relativa a «Religiosidad popular y magia». Me pareció preferible, en el tema «religión», no reducir el número de aportaciones, para obtener el máximo de puntos de vista posiblemente contrastantes.

Atender a la peculiaridad ibérica e iberoamericana me pareció exigir una primera serie de monografías prevalentemente descriptivas de lo que es la realidad, pasada y presente, del hecho religioso en ese área geocultural. Algunos de los títulos de esta primera serie descriptiva eran absolutamente indudables: la religión ibérica, religiones precolombinas, sin-

cretismos latinoamericanos, religiosidad popular y magia (a ambos lados del Atlántico). Me pareció también imprescindible un estudio de esa aportación latinoamericana que se ha hecho recientemente bajo la consigna «liberación». Y, correlativamente, otro estudio sobre lo que las sociologías de la religión colocan frecuentemente bajo el epígrafe «secularización» (algo que ha de pensarse más verificado en el sector europeo de la comunidad de lenguas ibéricas, pero no ausente en el sector americano).

El resto del volumen debía abordar ciertas categorías básicas de lo religioso y asimismo las más esenciales cuestiones metodológicas relativas a su estudio. Aquí es donde más duda cabía al elegir. Busqué tópicos de innegable vigencia sin pretensión de exhaustividad. Así: «experiencia, simbólica, lenguaje, racionalidad, críticas filosóficas...». Cabían, sin duda, más; y, sobre todo, otros acentos. Lo único claro es que no cabía todo. Me parecieron insustituibles algunas consideraciones más metodológicas y epistemológicas. Son las que cierran el volumen: «Ética, estética y religión», «Filosofía de la religión y sentido de la vida», «Teología, filosofía y ciencias de la religión».

La presente Enciclopedia es *filosófica*. Conforme a ello, creo que es «filosofía de la religión» el género bajo el cual había de encuadrarse el volumen. Aunque no se repita expresamente, es filosófico el estilo del discurso; como es la filosofía el ámbito académico en que se encuadran profesionalmente los autores. Lo filosófico, entiendo, debe tomarse con amplitud, y gana con ello.

Dos observaciones finales. Se han respetado totalmente las peculiaridades de cada contribución, con la sola excepción de la homologación requerida por la Enciclopedia para el modo de citar. Si es menor el número de colaboradores americanos que el de españoles, se debe sólo al condicionamiento temporal (urgencia) y local (ubicación del coordinador principal).

INTRODUCCION

José Gómez Caffarena

Había más de un modo de enfocar una monografía introductoria a este volumen. He preferido escribirla cuando había ya podido leer las monografías en que los diversos autores habían realizado el proyecto inicial. No con la idea de convertir mi escrito en una especie de epílogo (glosa comparativa de resultados), pero sí, al menos, para que la «introducción» no lo fuera sólo al tema en abstracto sino también, de algún modo, al desarrollo concreto que el lector toma en sus manos.

Tal opción me aconseja también una estructura: 1) partir de algunas breves observaciones sobre las peculiaridades que presenta esta «filosofía iberoamericana de la religión» y sobre lo que puede tener de diferencial; para 2) ir desde ahí a consideraciones más generales sobre lo que el hecho religioso significa en sí mismo y en nuestras actuales culturas, así como sobre lo que cabe conjeturar acerca de su futuro.

I. SOBRE LA IMAGEN RESULTANTE DEL VOLUMEN

Me fijaré sucesivamente en dos puntos. Ante todo, en la imagen de la «religión», a que todo se refiere, sea de modo descriptivo en algunos estudios, sea como último referente de los estudios más teóricos. Añadiré otras reflexiones sobre la imagen que me parece dan los estudios que hemos dedicado a la religión quienes hemos redactado el volumen; sobre lo que (a través de ellos) cabe pensar de una «filosofía iberoamericana de la religión».

1. *Dualidades en la imagen de la «religión»*

Creo que el rasgo que más llamaría la atención a un lector culturalmente lejano sería la heterogeneidad del referente. Quien tuviera que hacerse una primera idea de qué es «religión» a partir de los escritos del volu-

men, quedaría posiblemente perplejo. Es muy neta la dualidad existente entre las creencias y prácticas que llevaron a América los colonizadores ibéricos cristianos y las creencias y prácticas reconstruibles de los pueblos sometidos a la colonización en lo que tenían de analogía funcional con aquellas.

La impresión es perfectamente comprensible y responde a la historia y a lo que cabía esperar de un proceso de colonización. En el choque de culturas, había de prevalecer, como de hecho ha prevalecido, la «religión» llevada por los conquistadores ibéricos. Desde este punto de vista, el fenómeno sin duda más interesante es el constituido por los sincretismos, esas supervivencias de elementos precolombinos hoy todavía florecientes. No habrá que magnificar el fenómeno, que tiene, después de todo, dimensiones reducidas. Es, en todo caso, el que más aboga por el acierto de hablar genéricamente de «religión», a pesar de lo saliente de la dualidad que acabo de destacar.

Si relacionamos esa dualidad con lo que conocemos de la historia religiosa de la humanidad en otros lugares y tiempos, parece obvio encontrar una homología de las religiones de las grandes culturas precolombinas y los politeísmos de las grandes culturas históricas del «Oriente medio» y de los pueblos indoeuropeos (Eliade, 1978, I, 73ss. 203ss.). El cristianismo de los colonizadores era, en cambio, una religión «post-axial» (Hick, 1989, 33; para la noción de «tiempo-eje», Jaspers, 1968, 19ss.); con lo que ello implica de mayor relevancia del polo último unitario del ámbito «sagrado» (llamémoslo «Misterio», cf. Martín Velasco, 1978, 131ss.) y mayor transparencia de las hierofanías.

Es del mayor interés la pregunta por la peculiaridad del cristianismo hispánico de finales del siglo XV, con su reciente conciencia neorracial (cuyo influjo en la —doble y antagónica— mentalidad del enfoque de la relación al indio por parte de los colonizadores destaca tan sugestivamente el primer estudio de este volumen). Sería necesaria la comparación con la mentalidad y comportamientos de los otros grupos cristianos colonizadores de la América septentrional. Sospecho que las diferencias advertibles en el estilo de la colonización (por ejemplo, la simbiosis racial mayor en la colonización ibérica que en las otras) apelan para su comprensión a una red más compleja de variables que las reconducibles a la peculiaridad religiosa.

En todo caso, si la dualidad que primero llama la atención es la que contrapone la «religión» de los colonizadores a la de los pueblos que fueron colonizados, acaba quizá haciéndose a la larga más relevante otra dualidad religiosa que aparece en las descripciones y que aparece también, de modo más implícito, a través de las alusiones de no pocos de los estudios. Es la dualidad entre la «religión popular» y la que, por contraste con ella, podríamos llamar «religión minoritaria».

Es una dualidad que se remonta a muy antiguo en el ámbito cristiano y que, probablemente, encuentra analogías en otros ámbitos culturales. Pero que, sin duda, ha sido reforzada progresivamente en los dos últi-

mos siglos como consecuencia del fenómeno que llamamos «Ilustración» y del múltiple impacto (retrasado pero real) de ésta en las conciencias y las instituciones cristianas del ámbito cultural «occidental», un impacto diferenciado y diferenciador.

Quizá al final pueda ocurrir que una referencia —sólo latente en la mayoría de los casos— a la Ilustración sea clave importante para comprender la peculiaridad diferenciada de «religión» en unos y otros escritos; así como ciertas diferencias valorativas que pueden advertirse bajo la común búsqueda de objetividad por los autores. La «religiosidad popular», diríase, reaproxima algo los términos de la dualidad histórica antes conmemorada. Ciertos rasgos «populares» del mundo cristiano ibérico actual no distarán, probablemente, tanto de los homólogos latinoamericanos (incluso allí donde éstos dejarían entrever huellas de tradiciones religiosas precolombinas) cuanto pueden distar del «cristianismo purificado» de los teólogos recientes.

Esto que acabo de decir tiene ya cierta relación con el segundo tipo de observaciones iniciales que me parecía oportuno hacer.

2. *La imagen de los autores*

¿Qué «filosofía de la religión» presentamos? Mi impresión, al intentar responder a esta pregunta, es la de que prevalece una básica homogeneidad. Aunque se adivinen valoraciones diversas respecto a la religión y aunque aparezcan claras diversidades metódicas y epistemológicas provenientes de la diversa especialización, quizá pueden los autores del volumen encontrarse prevalentemente coincidentes en ser «occidentales ilustrados».

Quiero con esa denominación indicar dos cosas. La primera es que no me resulta claramente perceptible una diferencia entre los de uno y otro lado del Atlántico. La segunda, que no encuentro que lo que aquí se escribe sea muy diverso de lo que hubieran escrito sobre estos temas otros autores europeos o norteamericanos.

A un oriental (u orientalista) que lea el volumen[1], le saltará probablemente a la vista con fuerza que el horizonte general de referencia es la tradición religiosa cristiana o, en cualquier caso, monoteísta. Sólo por excepción aparecen ampliaciones de ese horizonte; y aun entonces con el filtro de la comprensión reflexiva de la tradición cultural del Occidente ilustrado. La voluntad de comprensión hacia la religión popular es ella misma voluntad ilustrada. Y la mayor aproximación de lo cristiano a lo ilustrado se encuentra quizá en los escritos donde también se adivina más cercanía personal a esa religión purificada.

Pero quizá nada es tan elocuente como una revisión de las deudas intelectuales tal como quedan atestiguadas por los elencos bibliográficos

1. Pienso, por ejemplo, en Raimon Panikkar (cf. *Anthropos*, 1985); y confieso me resultaba necesario que al menos con esta evocación quedará mencionado en el volumen el más universalmente conocido de los filósofos de la religión de habla hispana.

que cierran las monografías. Con excepción de las cuatro expresa y exclusivamente dedicadas a descripción de la realidad religiosa latinoamericana (donde, naturalmente, las referencias bibliográficas latinoamericanas son abrumadoramente mayoritarias), la dominancia es europea y, dentro de ella, es muy marcada la ventaja germánica.

¿Habrá que concluir la inexistencia de una peculiaridad de la filosofía de la religión que se hace en los países de hablas ibéricas? No necesariamente; quizá pueden destacarse ciertos rasgos comunes que permitan hablar de un «aire de familia». Será, en todo caso, aconsejable no reivindicar, en conjunto, mucha originalidad. Y valga recordar que el proyecto de la presente Enciclopedia no pretendía tal originalidad ni tampoco daba por supuesto que fuera a emerger un perfil muy singular del pensamiento filosófico elaborado en nuestras lenguas. Quería, simplemente, darle una oportunidad de encuentro e intercambio. Y que recibieran especial atención «las repercusiones que el tema que se esté tratando haya tenido en la filosofía iberoamericana». En el caso de la religión, el modo obvio de atender a esta recomendación era el prestar atención descriptiva a las peculiaridades que el fenómeno religioso ha tenido en nuestras culturas. No debe extrañar que las consideraciones más teóricas se revelen más simplemente cercanas a las de otros filósofos occidentales.

II. SOBRE EL HECHO RELIGIOSO Y SU PREVISIBLE FUTURO ENTRE NOSOTROS

Mejor que repetir aquí lo que he escrito recientemente sobre los enfoques y tareas de la «filosofía de la religión» (Gómez Caffarena, 1990), me ha parecido oportuno intentar completar el cometido de esta breve monografía introductoria esbozando algunas reflexiones filosóficas sobre el hecho religioso, que rimen con las monografías temáticas del volumen y que participen también de ese «aire de familia» que he sugerido puede encontrarse en ellas.

1. *Búsqueda de sentido global*

Comencé antes subrayando la fuerte impresión de dualidad que puede causar la descripción de las formas como se ha presentado en la historia de nuestros pueblos eso que llamamos «religión». Pero creo que la reflexión filosófica puede remontar ese obstáculo y encontrar lo común: el ser humano, tanto en su vida individual como en la social, *busca sentido global.*

Esta expresión a que acudo nos es hoy muy familiar; y, sin ser privativa, quizá puede tenerse por una manera particularmente ibérica de concebir *la razón de ser* de lo religioso. Podría decirse que, si un filósofo de la religión original ha dado España, ha sido Miguel de Unamuno; y para él la religión, cabe resumir, era precisamente búsqueda de sentido

de cara a la amenaza angustiante de la muerte. Por mi parte, querría entender la expresión con alguna mayor amplitud. Entiendo que puede recoger lo que hay de verdad en la tan citada afirmación de Lucrecio, «el temor hizo a los dioses». Pero que alude también a vivencias y aspiraciones humanas más generosas, como la admiración adorativa ante la majestad de lo real y el deseo de que sea inteligible y benéfico, más allá de sus aspectos terribles.

Sería ingenuo y fallido el intento de una definición exacta de lo que se quiere decir con «búsqueda de sentido global». Cabe quizá aproximarse algo más, a partir de las insinuaciones recién hechas, advirtiendo que se parte de experiencias *concretas* de «hallazgo de sentido» (realización feliz de algo deseado) o su contrario (frustración del deseo). Ellas nos revelan como «seres de deseo». Y desde ahí se hace inteligible lo que, como resultado de una extrapolación, quiere decirse cuando se habla de «sentido global». Obviamente, lo que se dice no es que eso siempre se encuentre, sino que *se busca.* Tal búsqueda es humana; podrá, por otra parte, darse de formas muy varias —quizá no todas estrictamente «religiosas»—. A lo mejor, valdría expresar todo más abstractamente así: el ser humano busca que la realidad sea últimamente valiosa, o que sus valores tengan un último respaldo real.

¿Da lo dicho por sí solo cuenta del hecho religioso? Quizá más fácilmente si, al elemento básico que vengo destacando —«búsqueda de sentido global»—, añadimos aquella distinción que sugirió en 1932 Henri Bergson con su hipótesis de las «dos fuentes». Tanto lo religioso como lo moral, que a este efecto se parifican, presentan en los fenómenos concretos que conocemos vestigios de un *doble* origen antropológico. Lo moral puede ser constricción o atractivo. Lo religioso puede ser recurso defensivo o conciencia de superación. Para que esta hipótesis resulte plausible, es muy importante no se desatienda la insistencia de su autor en que los fenómenos (morales y religiosos) que conocemos son siempre mixtos. La «segunda fuente» (moral abierta, religiosidad dinámica) ha tenido, sí, momentos históricos de fuerte eclosión en personalidades excepcionales. Ellas han dejado como herencia histórica enteras tradiciones; pero en las que el impulso del «fundador» sólo lograba trasformar un poco lo preyacente, quedando, más bien, reabsorbido en ello; aunque, a su vez, suscitando ulteriores retornos trasformadores...

La hipótesis bergsoniana resulta particularmente sugestiva cuando se considera en su totalidad la historia religiosa de la humanidad. Con ella es más fácil dar cuenta del hecho de que, junto a las religiones étnicas, ancestrales y anónimas, existan (desde el «tiempo-eje», a que ya antes aludí, siglos VII-V antes de nuestra era) «religiones fundadas» (cf. Bianchi, 1987, 404ss.), que son precisamente las que tienden a prevalecer y muestran aún hoy mayor vitalidad. En cada tradición, la adscripción es, en principio, personal; y se podría razonar por adhesión a la persona del «fundador» (con quien el «seguidor» se siente afín en la concepción del sentido global).

La aplicación de este esquema a la comprensión de la «dualidad» religiosa a que antes me referí como hecho patente en la colonización de Iberoamérica podría tener ventajas. Pero, obviamente, sólo podrá hacerse con importantes reservas y matizaciones; que, sin embargo, le dejarían aún una capacidad aclarativa. La religión cristiana católica de los conquistadores tenía también *mucho de «religión estática»* (prevalencia del temor, búsqueda de seguridades, recursos supersticiosos... y, sobre todo, neo-nacionalismo y recaída en lo étnico). Llevaba, sin embargo, un germen diverso, «dinámico», capaz además de expresión simbólica muy simple y comprensible: «Dios es Padre de todos, todos somos hermanos».

Quizá desde una conceptuación así se hace más fácilmente inteligible el que, junto a la catequización vinculada al poder conquistador, lo más genuino del mensaje que los catequistas trasmitían suscitara pronto en los más sensibles de ellos la protesta contra la opresión de los pueblos colonizados.

Podría también desde ahí quedar iluminado el actual brote, tan vital y original, de los movimientos de «liberación», una vez removido con el Concilio Vaticano II parte del lastre de «religión estática» presente siempre en la tradición católica. Pero, como es obvio, estos hechos recientes requieren también explicaciones más circunstanciadas.

2. *Sobre el futuro de la religión en nuestras culturas*

No voy a tratar, por supuesto, de lanzarme a ningún tipo de vaticinios; algo que sería ingenuo en demasía. Pero pienso que entra en la competencia de la reflexión filosófica esbozar qué líneas de desarrollo resultan verosímiles si son correctos los análisis presentados.

Trataré sucesivamente estos cinco puntos:

a) Permanencia de la búsqueda de sentido.
b) Pervivencia de la religiosidad popular.
c) Futuro previsible de las formas de religión renovada (minoritaria).
d) Alternativas no religiosas en la búsqueda de sentido.
e) Función de la filosofía de la religión en estos procesos.

a) Permanencia de la búsqueda de sentido

Es, por una parte, lo más esencial de cuanto se puede decir; es, por otra, lo más seguro. Que los «seres de deseo» que somos los humanos no desistiremos en nuestra añoranza de un «sentido global» es, supuesta la noción que antes di de éste, algo casi tautológico (aunque no simplemente, puesto que incluye la presunción de una extrapolación).

A quien encontrara dificultad en admitirlo, quizá sólo habría que recordarle que «búsqueda» no significa «encuentro»; que la búsqueda puede adoptar formas tan ajenas a lo que más espontáneamente llamamos «religioso» como son las que reviste en las religiones místicas y sapienciales del Oriente, incluida la «salvación» que el estricto budismo *(thera-*

vada) propone por renuncia a todo deseo (concreto); y que también admití ya que puede haber formas no propiamente religiosas de búsqueda.

Tendría sólo que añadir aún que tampoco pretendo con mi afirmación que haya de ser igualmente intensa la búsqueda de sentido en todos los individuos humanos; y que la civilización tecnológica puede de varias maneras desviar u obstaculizar esa «extrapolación» a que me he referido. Por lo cual, como es patente, en sociedades altamente tecnologizadas crece una típica «indiferencia». Mi afirmación, orillando diversas problemáticas más sutiles que pueden plantearse, mira de un modo general a una «permanencia en nuestras culturas», tomándolas como conjuntos sociales y para el futuro del que puede ser razonable hablar.

b) Pervivencia de la religiosidad popular

Es ésta una primera aplicación, aquella que, con toda probabilidad, encontrará menos objeciones, porque es la que menos teoría necesita en su apoyo. Es perceptible una como inercia de las creencias y «devociones» populares y de sus institucionalizaciones espontáneas, inercia tanto mayor cuanto más espontáneas son éstas. No valen contra ellas las críticas ilustradas; y poco es lo que pueden en su intervención las mismas reglamentaciones más «oficiales» de la autoridad eclesiástica.

Quizá cabe comentar, desde las reflexiones que he hecho antes, que la fuerza de la religiosidad popular está precisamente allí donde la filosofía señala su debilidad: en la prevalencia de lo que Bergson llamó «primera fuente». Todo queda más cerca del plexo de temores y esperanzas concretas que constituyen la vida cotidiana de los humanos. El filósofo tendrá, incluso, su dificultad para encontrar realizada la noción de una extrapolación hacia el «sentido global»; la hay, pero muy revestida de búsquedas dirigidas a objetivos de «sentido» muy determinados: la evitación de tales o cuales males o peligros, la obtención de tales o cuales metas del deseo. La cercanía de lo religioso a lo mágico es casi inevitable; y, aunque el fenomenólogo distinga teóricamente las dos actitudes, encontrando «intento de dominio» en la magia (cf. Martín Velasco, 1978, 174ss.), el antropólogo que estudia rituales y creencias concretas apenas verá el modo de aplicar la distinción.

Otra fuerza de la religión popular puede también no estar lejos de lo que teóricamente es debilidad: la vinculación social particularista (étnica, regional, grupal). La virtualidad social legitimadora que el sociólogo reconoce a la religión como cohesionante de las sociedades se ejerce en lo concreto. Frente a lo constatable de sus efectos —hoy tan patentes en muchas zonas del mundo— poco es lo que parecerán tener de eficacia las llamadas de la religiosidad «dinámica» a la solidaridad y la fraternidad universales.

c) Futuro previsible de las formas de religión renovada

Pero, si es más obvio (como acabo de decir) lo que puede conjeturarse sobre la pervivencia de la religiosidad popular, ello no implica un vere-

dicto desfavorable sobre el futuro de las formas renovadas, minoritarias. En la tradición del cristianismo, los movimientos renovadores (de mayor o menor alcance) se han dado con frecuencia, hasta constituir una constante de esa historia. Parecen atestiguar la conciencia de una cierta imposibilidad de acoger plenamente el germen inicial —lo que avalaría la hipótesis bergsoniana de una «segunda fuente»—.

«Vuelta a los orígenes» ha sido la más esencial consigna de esos movimientos renovadores. Pero hay que reconocer que ello no ha implicado en conjunto lo que hoy llamamos «fundamentalismo»: un retorno literalista a los textos. Una segunda consigna, menos frecuentemente formulada pero muy perceptible en ciertos momentos, ha pedido «adaptación al progreso humano».

Aunque la actitud inicialmente generalizada y la postura oficial ante la Ilustración moderna fue al comienzo de rechazo, importantes minorías cristianas —las mismas que han buscado un cristianismo más puro y fiel a los orígenes— han acabado incorporando gran parte de la Ilustración. Ha sido, concretamente, espectacular el esfuerzo de reinterpretación llevado a cabo por la crítica bíblica y la consiguiente teología para lograr una comprensión de lo cristiano en que la fe no dejara de ser «razonable».

Es bien sabido que esta adaptación al progreso no ha sido favorecida desde las instancias oficiales de las iglesias, sobre todo de la católica. En algunos momentos (por ejemplo, a comienzos de nuestro siglo) la tensión del tradicionalismo oficial y los pioneros renovadores fue grande. Con más perspectiva cabe, no obstante, hacerse la filosofía de que la dialéctica acaba a la larga resolviéndose a favor de la renovación.

¿Es aconsejable, en razón del gran peso que en lo cristiano tiene la organización eclesial, establecer una categoría de «cristianismo eclesiástico», tipológicamente contrapuesto al «popular» y a los renovados (minoritarios)? Así lo ha propuesto Fierro (1982, 95ss.). Puede ser útil a efectos descriptivos: tal cristianismo primaría la sumisión a la autoridad y la concepción del «sentido» («salvación») como algo a obtener por las prácticas rituales. Pero pienso que va más al fondo la tipificación dual que estoy proponiendo. La organización eclesial es habitable por ambas tendencias; cada vez menos las rechazará, va más bien reconociendo un pluralismo interno, reflejo del más general pluralismo social. La autoridad eclesiástica que, como ya noté, no está sin más con la religiosidad popular, la cultiva como indispensable clientela; pero reconoce también, al menos tácitamente lo imprescindible de los grupos renovadores. Éstos, por su parte, suelen hoy apreciar la acogida y no propenden al cisma.

La mayor cuestión respecto al futuro de esta religión renovada está quizá en ella misma. Vive de una tensión no fácil entre sus consignas de fidelidad a lo originario y adaptación a lo presente. ¿Podrá alimentar una real vitalidad fuera de momentos excepcionales? Esta pregunta podría ir vinculada a esta otra: ¿qué posibilidades reales de auténtica experiencia religiosa hay para el hombre actual? (Sobre todo, allí donde haya de tratarse de algo propiamente hierofánico, algo que conduzca a fe y espe-

ranza y no quede en la problematicidad del sentido añorado). Quizá sean las vivencias de solidaridad y amor interhumano —en sociedades crecientemente anónimas e inhumanas— las que más se presten a cobrar ese valor. Si esto es así, significaría probabilidades para el cristianismo en lo que tiene de germen de «religiosidad dinámica».

No sé si lo que he escrito en el párrafo anterior tiene un referente más claro en el clima cultural europeo, donde la «secularización» ha avanzado más y parece más irreversible. Añadiré dos reflexiones. Ante todo, me parece que el cristianismo latinoamericano ha logrado recientemente, alrededor de cuanto se evoca con la consigna «liberación», un importante punto de síntesis entre las dos tendencias que vengo contraponiendo como «religiosidad popular» y «religiosidad minoritaria»; ambas pueden encontrarse en la índole «mesiánica» de la llamada liberadora (que aúna fácilmente la «vuelta a los orígenes» y la «adaptación a lo actual», a la vez que concierne directamente al «pueblo» y permite una reconversión de sus tradiciones)[2]. Pero creo hay que añadir, por molesto que resulte, la pregunta sobre si, una vez obtenidas las metas de justicia tan urgentes, no habrán de plantearse problemas de «secularización» análogos a los europeos —problemas que, incluso hoy, ya se dejan sentir en muchos sitios—.

d) Alternativas no religiosas

El haber puesto como clave antropológica de comprensión la «búsqueda de sentido» es válido y puede tener ventajas; pero sólo con tal de evitar un claro peligro que induce: el de hacer de tal modo universal la «religión», que no cupiera ser auténticamente humano al margen de ella. Para evitarlo, ya antes advertí la necesidad de reconocer formas no religiosas de la búsqueda de sentido.

Una parte de la cuestión es terminológica, pues depende de la noción que se adopte de «religión». Pero es a todas luces preferible una opción de términos que no violente el uso o lleve a conclusiones paradójicas. Una cosa es clara: no toda búsqueda de sentido (y de sentido global) acude a los símbolos específicos de las tradiciones que normalmente llamamos religiosas. Cabe la alternativa *estética,* la *ética,* la *filosófica* (sapiencial)... Nuestras culturas muestran crecientemente casos que avalan la realidad de esas alternativas. Sería ventajoso buscar una denominación (como la de «simbólica», propuesta por Fierro, 1979, 250ss.) para referirse *genéricamente* a las construcciones culturales en las que se expresa la búsqueda de sentido global (sean, o no, de índole religiosa).

Queda, en todo caso, una importante franja de interferencia. Habiendo sido las tradiciones religiosas las más destacadas de esas construcciones, cabe siempre encontrar algo afín a ellas en las otras formas. Es lo

2. A. Fierro (1982, 337ss.) destacó el relieve de la religiosidad «mesiánica» en el tardofranquismo español, para acabar constatando su caída al consolidarse el cambio político. ¿Es una lección universalizable?

que puso de relieve la teoría sociológica funcionalista (concretamente, Luckmann, 1973, 64), al adoptar una noción amplia de «religión». (Válido era, desde luego, el destacar que hay algo más hondo antropológicamente que la manifestación institucionalizada, «eclesial», de la religión; siendo ésta y no aquello lo que más afectado queda en la crisis de las sociedades tecnologizadas y pluralistas de Occidente; por lo que tiende a generarse una tendencia hacia «la religión invisible».)

Puede ser oportuno recordar que cabe también otra conceptuación más severa de la crisis religiosa moderna: su declive constante está en razón directa del progresivo desarrollo de la racionalidad. Una versión original ha dado recientemente entre nosotros Bueno (1985, 216-228): la religión «primaria» es de referencia zoomórfica —y es la religión verdadera, por cuanto es la única cuyos «númenes» son reales—; tras las religiones «secundarias», de simbólica antropomórfica, las que hoy tenemos por grandes religiones (las que he llamado «post-axiales») son «terciarias» y deben su peculiaridad a lo que tienen de hibridación filosófica. La cual, en su desarrollo, acabará eliminando el núcleo numinoso (*Ibid.*, 218). Historiadores y fenomenólogos de la religión no aceptarán fácilmente esta concepción.

e) La función de la filosofía de la religión

Deseo dedicar unas últimas reflexiones al papel que puede corresponder a la filosofía de la religión. Nos hemos hecho más conscientes del significado y relevancia de lo religioso en la cultura. Es poco razonable que las diversas disciplinas científicas y la reflexión filosófica ignoren esa relevancia y dejen al universo religioso desarrollarse al margen, cerrado sobre sí. (Como es poco razonable que éste se cierre y desarrolle su propia racionalidad como pura teología dogmática, anclada en filosofías del pasado que un tiempo le fueron útiles.)

Me parece tarea importante y urgente la promoción de un continuo diálogo y debate. Es necesario ampliar la base del conocimiento histórico del hecho religioso. Así como aplicarle, en sus diversas dimensiones funcionales, la peculiaridad metodológica de cada una de las «ciencias humanas» (antropología, psicología, sociología). Pero todo ello aún no basta. Puede y debe hacerse también una aproximación desde la reflexión propiamente filosófica.

La filosofía de la religión hará bien en comenzar por un esfuerzo de comprensión como el que preconiza la tendencia denominada «fenomenología de la religión». Tampoco, claro es, puede quedar ahí. Ha de someter a la crítica lo religioso como todo lo humano. Ahora bien, como eso no se puede hacer sino desde los supuestos que cada filósofo tiene por válidos, habrá inevitablemente que contar con una gran pluralidad de filosofías de la religión.

Quizá es, precisamente, tal pluralidad y el debate que instaura lo que puede resultar más sano para todos. En principio, la filosofía de la reli-

gión es un ejercicio reflexivo neutro; pero es difícilmente separable de posturas vitales. Para los creyentes puede, entonces, ser un acicate para la purificación de su religiosidad, así como el mejor modo de buscarle una infraestructura que le dé solidez humana. Para algunos otros podría ser el ensayo de las alternativas a una fe ya no posible: la «religión en herencia» (Bloch), la «religión más allá de la religión», una humanizadora búsqueda de sentido global, contra la cómoda trivialización de los interrogantes que han hecho mayoritariamente religiosa a la humanidad.

En un mundo como el iberoamericano, con rica herencia religiosa y gran vitalidad humana, pero con tan graves problemas sociales y cierta propensión a la búsqueda del remedio por confrontaciones violentas (a las que, hasta un pasado muy cercano, han dado pábulo y legitimidad posturas religiosas intolerantes), el debate que hoy instaura la filosofía de la religión puede significar la superación pacífica pero honesta de la violencia, la escuela de una tolerancia no simplemente táctica ni avocada a la indefinición y el vacío. Algo que será también una contribución no despreciable a la solución de los mismos problemas pendientes de justicia y libertad.

BIBLIOGRAFIA

Bergson, H. (1969), *Les deux sources de la morale et de la religion,* PUF, Paris.

Bianchi, U. (1987), «History of religions», en Eliade, M. (ed.), *The Encyclopedia of religion,* VI, Macmillan, New York.

Bueno, G. (1985), *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión,* Pentalfa, Oviedo.

Eliade, M. (1978), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* I, Cristiandad, Madrid.

Fierro, A. (1979), *Sobre la religión. Descripción y teoría,* Taurus, Madrid.

Fierro, A. (1982), *Teoría de los cristianismos,* Verbo Divino, Estella.

Gómez Caffarena, J. (1990), «Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual»: *Isegoría, 1,* 104-130.

Hick, J. (1989), *An Interpretation of Religion,* Macmillan, London.

Jaspers, K. (1968), *Origen y meta de la historia,* Revista de Occidente, Madrid.

Luckmann, Th. (1973), *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna,* Sígueme, Salamanca.

Martín Velasco, J. (1978), *Introducción a la fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid.

Panikkar, R. (1985), Tema monográfico de *Anthropos, 53-54.*

LA RELIGION ESPAÑOLA

José Jiménez Lozano

Cualquiera que fuera la importancia de las primitivas religiones ibéricas y el calado que hayan tenido en el *humus* cultural de la Península es obvio que no son, al igual que la religión griega o romana, la religión de lo que luego fueron «las Españas» y «España», en singular, más tarde. Y es claro asimismo que la historia del cristianismo occidental incluye a España de modo pleno, y que no tendría mucho sentido enfatizar unas diferencias de la historificación del cristianismo en España si esas diferencias no fueran más allá de unas cuantas particularidades en el ámbito de las instituciones, la liturgia, el arte, la piedad, e incluso los especiales acentos de una teología o de una heterodoxia; pero no es éste el caso.

España, ciertamente, tiene una historia horizontal con la del cristianismo europeo, pero a la vez una singularísima historia religiosa, que nada tiene que ver con la del cristianismo europeo, y si hay algo decisivo en esta diferencia es que en España se ayuntan y anudan mundos religiosos y culturales que en Europa están enfrentados o se desconocen perfectamente. Por razones políticas y militares, la invasión africana de la Península y la reconquista del territorio que dura siete siglos, España se convierte en un espacio fronterizo de enfrentamiento belicoso y, alternativamente o a la vez, de pacífica convivencia entre tres etnias, tres fes y tres culturas: islámicos, judíos y cristianos, que conforman un tipo de sociedad plural, un país a la vez oriental y occidental, una realidad plural expresada en formas de arte, vida, pensares y sentires, hábitats, lenguas, creencias, que a veces se entrecruzan y producen «un resumen de diferentes», una concordia de contrarios, un asombroso maridaje que quizá queda simbolizado como en modo alguno en el llamado «estilo mudéjar» o románico de ladrillo, levantado por alarifes y carpinteros mudéjares que aportan con sus formas: el arco de herradura, la blancura de los muros, la umbría de un espacio con mínimas ventanas y fabulosos artesonados de madera —juegos pitagóricos de polígonos y estrellas en

que la teología árabe ha simbolizado la bóveda del mundo— una estética islámica para casar perfectamente con la del románico y la del cisterciense nacidas de la teología cristiana, y uniéndose en el último caso —el del mudéjar cisterciense— en la elipsis de toda imagen y la búsqueda de lo más simple.

Más adelante, por razones igualmente políticas, militares y económicas —la consumación de la reconquista del territorio y la ocupación del poder político, social y cultural por parte de la casta cristiana vencedora—, pero también por la influencia aplastante de la teología románica europea y su resolución canónica o, lo que es lo mismo, jurídico-política, esa España plural se vendrá abajo, y en ella se erigirá una sociedad monopolítica, una religión de la carne y de la sangre, y la unicidad en la fe y en la antropología; la ecuación entre españolidad y cristiandad y la asimilación total, la destrucción o el exilio para «los otros» que no son de la casta triunfadora, para sus creencias y culturas.

El tremendo hecho ocurre a finales del siglo XV, y constituye, además de la erección de un Estado y un común sentir y destino de las Españas convertidas en España, el instante más alto y más crítico de la religiosidad española y de su cultura, con unas decisivas consecuencias para el nacimiento de lo que llamamos el «yo» de la modernidad, no en sentido cartesiano sino existencial, y fenómenos de alcance tan universal como el misticismo y el racionalismo inmanentista de Baruch Spinoza.

I. DE LA IDENTIDAD A LA PERPLEJIDAD

Lo que nos consta documentalmente es que la coexistencia de tres fes y vividuras religiosas en las Españas del Medievo da lugar ciertamente a debates y controversias teológicas, enfrentados unas veces y más apaciguados otras, entre las élites de esos tres pueblos o, más bien, entre judíos y cristianos; y, desde luego, esas élites —rabinos, alfaquíes y clérigos o cortesanos intelectuales cristianos— prescriben a sus pueblos normas de conducta para salvaguardar su propia identidad religiosa. Pero esto mismo quiere decir que esa identidad vacila o se diluye en la convivencia diaria: pared con pared en las casas y en los templos, amoríos y a veces matrimonios de hecho, amistades y fascinaciones por «lo otro», curiosidades hacia su fe o las expresiones de su piedad, preguntas sobre el mundo y el destino del hombre, y perplejidades en las respuestas, o acerca «de cuál de las tres leyes será la mejor», como nos encontramos en tantos papeles inquisitoriales más tarde. Y, entre esas perplejidades y respuestas, también nos encontramos la del inmanentismo más radical y el rechazo de las tres religiones como imposturas.

Es decir, que en las Españas del Medievo, la fe, la praxis e incluso la antropología o modo de ser hombre el cristiano acaban por encontrarse enfrentados o, por lo menos, interrogados estrechamente por las otras dos fes, dos formas de piedad y dos antropologías: la islámica y

la hebrea —a la vez que estas mismas fes, piedades o antropologías no dejan de ser invadidas por un cierto catolicismo: el amor por las expresiones plásticas de la belleza humana, por ejemplo— y también por el inmanentismo que en gran parte roe a las aljamas judías de élite. Todo lo cual significa que la cuestión de la identidad religiosa —y de ahí el nacimiento del «yo» en un zarandeo de vida o muerte, una creencia u otra, creencia o increencia— se plantea como un problema vital y existencial, antes que político, no sólo a minorías cultivadas como en toda Europa, sino a la gran mayoría de las gentes. Y sólo cuando el problema adquiera dimensiones sociales y políticas estallará: en el XV, como queda dicho.

Durante siglos, la conciencia de identidad religiosa de cada cual parecía definida y pacífica tanto en la guerra como en la paz, y el Infante don Juan Manuel explica en plena guerra de reconquista: «Ha guerra entre los cristianos y los moros e habrá, fasta que hayan cobrado los cristianos las tierras que los moros les tienen forzadas; ca cuanto por ley nin por la secta que ellos tienen, non habrían guerra entre ellos» (*Libro de los Estados*), lo que quiere decir, por un lado, que se tiene perfecta conciencia de la identidad religiosa de cada cual y, por el otro, que esta diferencia no entra para nada en el conflicto bélico.

Y nos encontramos asimismo con otras muestras de esa conciencia plural y pacífica, pongamos por caso en 1139, cuando Alfonso VII vuelve victorioso de su guerra contra los almorávides y «los tres pueblos, cristianos, sarracenos y judíos salieron a su encuentro con laúdes y cítaras, timbales y otros instrumentos musicales, entonando loas a Dios y al vencedor, cada uno en su idioma»; y un espectáculo similar se dará en Arévalo, en 1457, con ocasión de las honras fúnebres de don Juan II, que los tres pueblos celebran conjuntamente; y treinta años después, en 1486, con ocasión de la entrada de don Alonso de Burgos como obispo de Palencia, por citar sólo hechos más bien solemnes.

La propia Inquisición concierta condiciones, por ejemplo, con los moriscos, y recibe tranquilamente declaraciones sobre asuntos de la fe y la praxis religiosa de moriscos igualmente, y de judíos; y los días de fiesta semanal —viernes para islámicos, sábados para judíos y domingos para cristianos— quedan asimilados socialmente, e incluso respetados en el plano militar, y asimismo entran de lleno en las costumbres como signo lógico de la fe y de la antropología de cada casta el vestido o la diferente cocina que debe ser prevista para celebraciones y fiestas entre amigos y vecinos de los tres pueblos, dos de los cuales no comen cerdo, ni condimentan con su grasa, ni beben vino.

Pero esta misma proximidad y convivencia, que genera a veces reluctancias insuperables —la que sienten judíos e islámicos por el cerdo o la grasa de cerdo sería perfectamente simétrica de la que sentía el cristiano por el aceite de oliva y por los cítricos o frutos de huerta— genera también aproximaciones tanto en el aspecto práctico y en ese mismo orden de cosas de la dietética o el vestido y todo un círculo de costumbres, como

en el plano del pensar y del sentir; y resueltamente en el ámbito religioso: judíos que asisten al culto cristiano, o cristianos que asisten a las sinagogas, conversaciones y perplejidades. Y fascinaciones mutuas, pero también enfrentamiento crítico entre las creencias, que es una especie de hendidura que se va abriendo entre los cristianos de un modo que en determinado momento se considera grave. El inmanentismo radical, la crítica feroz y sarcástica de un Dios como el cristiano que judíos e islámicos aseguran que sólo es «una torta de pan», refiriéndose a la eucaristía, y las burlas sobre la virginidad de la madre de Dios atacan de lleno las creencias cristianas, y éstas se encrespan; pero sobre todo vacilan. Y esta crítica viene de judíos e islámicos y está en sus propias tradiciones religiosas, incluso si oficialmente se expurga el Talmud, en un determinado momento, de sus fábulas y otras enunciaciones anticristianas, y se enfatizan entre los islámicos las figuras de Jesús o de la virgen María. Pero se tornará acerba y realmente activa esa crítica cuando llegue la hora de las conversiones más o menos masivas y forzadas por el cálculo, el provecho y el miedo; y los nuevos cristianos, judíos en sus adentros, o los judíos convertidos espontáneamente que con frecuencia sienten el remordimiento de haber traicionado a su fe y el desencanto de no haber encontrado nada en su nueva creencia —como cuando asistían a la iglesia y a la hora de alzar la hostia después de la consagración, que los cristianos llamaban «ver a Dios», sólo veían la blanca hostia en manos del sacerdote— corroen esta su nueva fe, sin que por eso vuelvan siempre a la antigua. O bien la desposan con un talante específico y radical que trastorna las formas religiosas y salta por encima de ellas.

Este estado de cosas, este drama existencial, este fenómeno de los conversos es la cuestión mayor de la religiosidad española y la determina esencialmente, como queda dicho, además de dar lugar a otros fenómenos fundantes de lo que llamamos modernidad.

II. EL «YO» DE LOS CONVERSOS

Sean como sean las circunstancias en cada caso, lo que es seguro es que el converso es alguien para el que su dramática o insegura, perpleja o hipócrita instalación en el mundo es fruto de una decisión suya, y esa decisión, al desgajarle de una comunidad —una aljama o comunidad de creyentes y un grupo social y cultural— le otorga conciencia de un «yo» que se siente a sí mismo en el desgarro frente al «Tú» absoluto de su vieja fe, o frente al «Tú» absoluto de su creencia nueva, o situado agónicamente entre ambos, o frente a ningún «Tú». Y, desde luego, queda atenazado en un vivir-desviviéndose, en un ser y no ser al mismo tiempo, sin identidad pacífica y meta alguna, entre dos culturas y antropologías o modos de ser hombre, ninguna de las cuales dos acierta a encarnar. La aventura es ciertamente excitante, y terrible. Sólo podemos medirla ahora de alguna manera, mostrando los distintos tipos de su fenomenología.

1. Está, por lo pronto, el caso del converso por razones sociopolíticas o militares, del converso directa o indirectamente forzado a ello, bien por la presión de la fuerza bruta, como en el caso de los *pogroms* —escasos, aunque terribles, en su violencia en las Españas— y de la amenaza de expulsión del país, o bien por cálculo y provecho material de la conversión en sí misma; o por la evidencia de que la ocupación del espacio político, económico, social y cultural por parte de la casta cristiana no dejaba horizonte alguno a las otras dos castas: en especial a la hebrea, porque la islámica, vencida militarmente y bastante asimilada y controlada en un cierto territorio, no planteó un problema significativo sino a comienzos del XVII.

Buena parte de las élites hebreas del XIV y el XV pasan tranquilamente al cristianismo sin ningún tipo de conversión real o *metanoia,* ya que su pertenencia al judaísmo era puramente cultural y biológica pero en modo alguno implicaba ya la fe mosaica. Ésta aparecía ya arruinada por diversas razones: *a)* la influencia moral e intelectual de la riqueza y la empinación social, que había puesto en cuestión y tornado absurda la misma idea de trascendencia, habiendo acostumbrado a exitosas élites no sólo a comer gustosamente «las ollas de Egipto», sin suspirar para nada por la Jerusalén del cielo o de la tierra, sino a ver en la historia el entramado entero de la vida humana y su destino jugándose en el puro juego de sus fuerzas sociales, políticas, militares y económicas. Y *b)* la influencia en el mismo sentido inmanentista del aristotelismo de izquierda, el averroísmo materialista, que estaba en el aire un poco por todas partes, y se encarnaba en la literatura e incluso en los cuentos populares.

Ambas corrosivas influencias, que habían liquidado la fe de Moisés en esas élites fue también o siguió siendo su dote y actitud al pasar al cristianismo.

2. Otros conversos, sin embargo —y debieron ser la mayor parte, si no nos engaña en este aspecto la documentación que poseemos—, eran sinceros judíos que, situados ante adversas circunstancias o constreñidos a la conversión por la fuerza bruta y la amenaza, se hicieron cristianos puramente formales o en las externidades ateniéndose en su conciencia a las doctrinas rabínicas que permitían un arreglo, en tiempos de tribulación, entre la conversión externa y la fidelidad interior a la ley de Moisés. Ésta era la situación que llegó a presumirse que era la de todos los convertidos y sobre la que, así presumida y dada por hecho, se fundamentó la necesidad de la represión inquisitorial.

La vida de estos hombres era una hipocresía religiosa, pero nada pacífica y tranquila, sino casi siempre lacerante. La práctica religiosa católica no sólo les proporcionaba «duelo y quebranto» —como la dieta de cerdo que tenían que comer con harto dolor de su corazón y para mostrar su cristiandad— sino que también acabó destiñendo sobre su propia vida religiosa judía y, al fin, este estar a caballo entre una y otra fe, o una fe y la simulación de otra, acabó por arruinar aquella su fe del todo,

y por llevar a estos conversos a la indiferencia religiosa o al inmanentismo más radical que aparece tan frecuentemente en los papeles inquisitoriales.

Hoy, nos es muy difícil calibrar si expresiones como «sólo hay nascer y morir», que para los denunciantes o inquisidores son signos de judaísmo, resultan simplemente enunciaciones de un sentimiento y una creencia de tinte «saduceo» que no acepta la inmortalidad del alma, o son abiertas afirmaciones de inmanentismo o averroísmo popular. Lo que podemos decir es que nos consta, y a veces pormenorizadamente, la aventura religiosa de buen número de falsos conversos que, vueltos en circunstancias de mayor libertad al judaísmo —como en el caso de los conversos españoles o portugueses que vivieron en Amsterdam y están en el círculo de amistades de Baruch Spinoza— pronto lo rechazaron y pararon en un cierto deísmo y en un inmanentismo total. Y lo mismo ocurre para muchos que en España mismo no lograron disimular que participaban de este sentimiento inmanentista, y ya no son ni siquiera cristianos de forma —porque conculcan los deberes religiosos y critican más o menos abiertamente la fe que confiesan a la fuerza— ni judíos de corazón, y se expresan en consecuencia. De tal manera que la Iglesia los considera corruptores de la fe cristiana en ese sentido inmanentista. Y el hecho importante para la historia religiosa española es que, efectivamente, hay una correlación exacta entre la crítica de judíos e islámicos —conversos o no, pero sobre todo de los conversos— a ciertos dogmas cristianos: la eucaristía y la virginidad de María —como queda dicho más arriba— y la crítica o sentimiento popular, digamos «anticlerical» como ha venido definiéndose, del pueblo cristiano hacia sus propios dogmas; y existe igual correspondencia en el plano del inmanentismo, lo que muestra que la historiografía al uso, tanto la tradicional como la ilustrada o científica, afirman demasiado cuando ambas sitúan el sentimiento popular de rebelión contra la Iglesia, en la guerra civil de 1936-1939, en los procesos socio-políticos y culturales de la Ilustración, las ideas y sentimientos liberales, socialistas, comunistas, etc. Parece, más bien, que el complejo hecho político-religioso, social y cultural de la guerra civil sólo puede entenderse a la luz de una historia *longue durée,* que implica toda una teología —y muy seria, que desgraciadamente está aún sin estudiar— también en el lado republicano.

3. Una tercera clase de conversos es la de aquéllos que se convirtieron espontánea y conscientemente al cristianismo, al cabo de a veces un largo proceso y una lucha intelectual y moral, mediante una verdadera *metanoia* de sí mismos, dejando atrás al «hombre viejo» y a la «ley vieja», para hablar en términos paulinos. Lo que significaba abandonar igualmente el espacio ritual y político de sus comunidades, pero también su antropología: las expresiones culturales de la cultura mosaica hasta donde les era posible; porque, naturalmente, no podían menos de arrastrar ciertas actitudes intelectuales y psicológicas y muchos cultemas de su ante-

rior modo de ser hombres. Desde luego, la imposibilidad para muchos de ellos de comer cerdo y beber vino —algo de lo que se hacía cargo incluso el *Manual de inquisidores* de Eymerich— pero también y sobre todo, actitudes más sutiles en el plano de la psicología, de la inteligencia y del mundo del espíritu.

Así, por ejemplo, podemos ver en la conversión del rabino Salomón Haleví, luego obispo, don Pablo de Santa María, una valoración realmente veterotestamentaria del éxito histórico como signo de pueblo elegido, de manera que el éxito político del catolicismo medieval resultaría para él ese signo de elección y, por tanto, resultaría determinante para su conversión. Lo mismo que encontramos en otro converso, Josué de Lorca, un cierto racionalismo aristotélico que le decide igualmente por el cristianismo, porque ¿acaso no había dicho Aristóteles que un esclavo —y ese era el destino que aparecía en el horizonte político de las Españas para el pueblo judío— no podía ser sabio ni dichoso?

Pero quienes se convertían no a través de estos procesos intelectuales, sino en el ámbito de una crisis existencial y religiosa abrazaban enfáticamente lo evangélico y lo paulino, que de algún modo eran el polo opuesto de la que hasta entonces había sido su experiencia religiosa: el cristocentrismo, la teología de la cruz, la oración interior, el rechazo de las externidades religiosas y de las constricciones religiosas o políticas, del cesarismo eclesiástico o mundanal, y de toda discriminación. Y lo mismo ocurriría y más decididamente aún con los conversos de segundas o terceras generaciones, sus descendientes: marcarían extraordinariamente con su impronta el modo de ser cristianos en aquella España. De modo tan neto, que era suficiente que el espíritu evangélico de mansedumbre y piedad, antidiscriminación o anticonstricción apareciera en cualquiera de sus expresiones para que allí se sospechara «un converso»; es decir, uno de esos cristianos; como ocurre, por ejemplo, con un denunciante del Maestro fray Luis de León el doctor Piçario de los Palacios que en 1609 se alza contra *Los nombres de Cristo* porque allí se está contra la discriminación de los conversos en las órdenes religiosas y en las universidades, y se reprende al rey por la inigualdad, se invoca la lenidad y el perdón para los herejes. Y sucede, efectivamente, que toda y sola la literatura llena de ese espíritu es de conversos, y que en este ámbito de los conversos se dan todos los grandes fenómenos de la espiritualidad de la época: el erasmismo y el paulinismo o el luteranismo, y la mística. Como no podía ser menos. Y, a este respecto de la mística, podríamos decir que por dos razones esenciales: por la experiencia traumática del mundo como mentira y no-nada, y por la desvivida búsqueda de lo real último, del «Tú» absoluto de la oración en los adentros tras la ruina de todo lo que es engañoso y *ens fictum*.

En el primer aspecto, ha sido Michel de Certeau quien ha trazado una especie de geografía histórica de la mística, que aparece en aquellos grupos sociales en declive o empobrecidos en los que se da, por eso mismo, la experiencia de mentira de la historia y la traslucencia de nada del

mundo, como es exactamente el caso de los conversos, como en Francia lo fue la caída de la pequeña nobleza y de la *bourgeoisie de robe* tan determinante para que en su ámbito se generara la conciencia de un mundo como *ens fictum* en Port-Royal.

En el segundo aspecto, es claro que un «yo» que ha experimentado la *metanoia* de la conversión, o que en la oración busca al «Tú» absoluto, trata de escapar a las formas de lo religioso normado, la ruina de las cuales es lo específico de la mística, y buscará aquel «Tú» hasta el fin. Y en su búsqueda, como en Juan de la Cruz, por ejemplo, se levantará toda una teoría del conocimiento de lo real, una teoría de la sospecha radical de toda criatura, afecto, idea o imaginación y sentimiento que pretende pasar por ser, no siendo. Tal es, entre otros, el grosor cultural de esa doctrina mística.

III. LOS DOS CRISTIANISMOS

El fenómeno de los conversos produce un trauma. Históricamente el más grave de todos hasta este tiempo de secularización en la cristiandad española, y tanto que en reacción frente a él se levanta un Estado-Iglesia, una fe castiza, una sociedad monolítica, una antropología específica, limpia y sin mancha islámica ni hebraica, que se reclama como la única española y cristiana: la del cristiano, «con dos dedos de enjundia» o tocino, que dice Sancho Panza para justificar su valer, su ser «alguien» u hombre a parte entera en la España de su tiempo.

El Estado-Iglesia, o la Iglesia-Estado que se levante será *more semitico,* como en un dialéctico contagio de aquello contra lo que se lucha, una sola entidad: nada que tenga que ver con la teocracia medieval o instrumentalización del Estado por parte de la Iglesia; ni con el josefinismo o instrumentalización de la Iglesia por parte del Estado. Se trata de la no distinción entre ambos, y de la identificación total de una casta —la de los cristianos «descendientes de godos»— con el cristianismo, y en consecuencia la biologización de la fe, su aculturación y antropologización totales. Y con estos presupuestos se llevará a cabo lo que podríamos llamar la «segunda catolización» de España, su «segunda cristianización» a tenor de este esquema de cristianismo biológico, castizo y político, y de la antropología derivada de él.

Ni que decir tiene, entonces, que el converso para hacerse cristiano no sólo tiene que abrazar la fe cristiana, sino también la antropología del cristiano viejo —su modo de ser y entender el mundo y de vivir en la cotidianeidad— y al fin nunca podrá echar de sí su carne y su sangre, de modo que la Inquisición española —o castellana, como se la llamaba para distinguirla de la Inquisición medieval contra cátaros y albigenses— no juzgará en realidad inadecuadas y heréticas concepciones de la fe o una heteropraxis, sino antropologías y biologías que los conversos no podían abandonar con la conversión. Y los «cristianos nuevos», hicie-

ran lo que hicieran, no dejarían de ser «ovejas roñosas» y «generación de afrenta que nunca se acaba», que decía el Maestro Fray Luis de León, tan amargamente y por propia y dramática experiencia.

He aquí, pues, enfrentados a los dos cristianismos españoles, las dos formas de ser cristianos; sólo que, si judíos e islámicos, conversos o no, debían ser expulsados, y en las instrucciones para la expulsión de estos últimos en 1609, se deja claro que sólo se entenderá por converso verdadero aquel que coma tocino, beba vino, no hable algarabía —esto es, el árabe que como el hebreo eran lenguas «no cristianas» que el español cristiano viejo no entendía— y no haya frecuentado a los «moros», los cristianos nuevos debían ser aplastados igualmente. La sociedad monolítica no los tolera, y les cierra las puertas de los monasterios, de los cargos y beneficios de iglesias y de las universidades y sus colegios, mediante los «Estatutos de limpieza de sangre». Y toda la sociedad quedará realmente cerrada para ellos. En las iglesias cuelgan los sambenitos con los nombres de los condenados, que advierten a los fieles los inconvenientes de mezclar su sangre con los descendientes de aquéllos, y cada «cristiano nuevo» o *ex illis* tiene «el techo de cristal» contra el cual cualquiera puede tirar una piedra y hacer añicos su honra. Y, sin ir más allá, Teresa de Jesús tuvo que vivir toda su vida cuidadosa de que eso no sucediera, llamando la atención, por ejemplo, a su hermano mayor, don Lorenzo de Cepeda que volvió de las Indias —adonde fueron otros dos de sus hermanos porque no había porvenir para ellos en España— rico y orgulloso de hidalguías, para que no hiciera alardes que pudieran suscitar envidias y luego búsquedas de antepasados: el techo de cristal. Como asimismo prefirió que el marido de su hermana menor, doña Juana, un converso, no ejerciese su oficio de asentador, realmente propio de «judíos»; o como rechazó a una postulante en Toledo porque ésta le habló de llevar una Biblia, algo prohibido y cosa de *ex illis,* para no poner en peligro sus conventillos, llenos de cristianas nuevas.

Y Cervantes nos ha pintado en *Los alcaldes de Daganzo,* el orgullo de no saber leer de uno de los candidatos como signo de vieja cristiandad, porque el judío siempre andaba con libros y era inclinado a cavilaciones, como es la convicción de un testigo en la inquisición de sangre limpia del hebraísta salmantino, Martín Martínez de Cantalapiedra, que apoya la creencia de su judaísmo en «segund eran de agudos» los familiares de éste.

Y la misma oración interior, la religiosidad de los adentros, sospechosas eran para el catolicismo barroco triunfante, político y castizo, biológico, antropológico y formal: una religiosidad de las formas que se agota en esos adjetivos, que se sustantivan y sustituyen a la fe de los adentros. De manera que el «yo» queda al margen de toda vividura y aventura de fe, y la religiosidad es un asunto de casta y de Estado. Ni la fe, ni la praxis serían precisas, tal y como se excusa en una comedia calderoniana la ninguna necesidad de asistir a misa a quien es de casta limpia. Un cierto «ateísmo católico» se originará en esta dramática ruptura entre el «yo»

y la fe, el «yo» y un «Tú» en la oración que de algún modo es controlado por la Iglesia-Estado o al que ésta de algún modo sustituye por la biología: la casta cristiana. En la nueva cristiandad barroca, el hidalgo, el fraile —hidalgo a lo divino— y el labriego «con dos dedos de enjundia cristiana» y que no sabe leer serán los prototipos de la antropología cristiana o española.

Pero el cristianismo español, la Iglesia misma, permanecerán escindidos en estos dos modos de encarnarse, y quizá todavía en un tercer modo: en lo que sobrevivió del cristianismo medieval y estaba arraigado popularmente en la vecindad de ese mismo cristianismo de los adentros, o en su mismo ámbito.

En la guerra civil de 1936-1939, ha visto muy bien Pierre Vilar cómo el país ha vuelto a dividirse entre «hidalgos» y los de sangre no limpia. Es decir, ha reconocido en el tipo de la mentalidad nacionalista y de cruzado al «hidalgo», y es suficiente poner en una columna los terribles acontecimientos de persecución religiosa de la zona republicana y en otra los terribles acontecimientos ocurridos en la rebelión de las Alpujarras de 1568, narrados por Mármol y Carvajal, para percatarse de la identidad de los valores y de la instalación vital de unos y otros, de verdugos y víctimas, represores y reprimidos, en el XVI y XVII, y en el XX.

Apenas si hará falta añadir que esos dos cristianismos son los que se manifestarán igualmente a la hora de la conquista y de la colonización después del descubrimiento del Nuevo Mundo.

IV. SOBRE SI LOS INDIOS SON HOMBRES

Desde luego, se dan en América el problema judío, el islámico, el luterano incluso; pero el gran enfrentamiento se dará entre el cristianismo del «cristiano nuevo» y el del hidalgo.

Quizá no se entienda nada de la conquista y de la colonización, si no se comprende que el cristiano viejo español en el Nuevo Mundo ve en los indios una especie de «nuevos moriscos», más alejados aún que éstos en sus antropologías de la antropología del cristiano viejo, y cuya esclavitud puede realizarse tranquilamente «por derecho de conquista» como se había hecho con los moriscos vencidos en la rebelión granadina. Y, desde un punto de vista colectivo, argumentado incluso como justificación teológica que las Indias enteras no serían más que un mundo regalado por el cielo a España como una muestra de ser el pueblo elegido —una autoconciencia judaica que pasa a la autoconciencia barroca— y un premio a la liquidación de la protervia judía e islámica.

La evangelización sería así entendida como la adhesión grupal mediante bautismo colectivo, como había hecho Cisneros con los moriscos de Granada, por ejemplo. Y, exactamente como entonces fray Hernando de Talavera defendía la necesidad de la catequesis y de la convicción, la no inculturación y la blandura evangélica, otros cristianos, clérigos

o no, propiciaron la misma evangélica actitud en las Indias; exactamente como se alzaron contra la brutalidad y el holocausto. Y Las Casas era también *ex illis,* y su sentido evangélico de cristiano nuevo es el que le permite distanciarse de Aristóteles en la discusión de Valladolid en 1558 con Sepúlveda, que representaba la teología aristotélica y europea en buena parte, pero encarnaba a la vez al *magister* universitario, defensor de la casta y la religión de la República. Y lo que la casta limpia reprochó siempre a Las Casas y a los que como él pensaban y actuaban fue que creasen mala conciencia a conquistadores y encomenderos, y al Estado colonial; como los otros cristianos nuevos la habían creado en España frente a la discriminación y las constricciones. Y a estos otros cristianos se debió no sólo la afirmación contundente de la humanidad plena de los pueblos recién descubiertos y por tanto de sus derechos de hombres, sino también de que un hombre lo es por su naturaleza y no por externa definición de cualquier tipo de filosofía o de poder.

V. LA RELIGION ESPAÑOLA

Obviamente, la vividura de la religión hispánica tuvo a la vez otros muchos aspectos y, como se dijo al principio, una historia horizontal con la historia europea. Pero, sin duda alguna, nada puede valorarse, ni entenderse, si no se hace cuenta del hecho central del problema de los conversos y sus gigantescas consecuencias: la dialéctica de los dos cristianismos, el triunfo barroco del que se indentificó con la biología y su expresión antropológica y política, el vivir-desviviéndose del otro cristianismo nuevo, y la aventura spinoziana. La preservación en todo caso de un pensamiento y un sentir, únicos en toda Europa, no teñidos de antisemitismo o, más ampliamente aún, de algún intento de negar la humanidad en algún grupo de hombres, o de condicionarla por cualquier clase de razones o poderes.

BIBLIOGRAFIA

Baer, Y. (1981), *Historia de los judíos en la España Cristiana,* Altalena, Madrid.
Beinart, H. (1983), *Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición,* Riopiedras, Barcelona.
Cardillac, L. (1979), *Moriscos y cristianos. Un planteamiento polémico,* FCE, México-Buenos Aires-Madrid.
Castro, A. (1962), *La realidad histórica de España,* Porrúa, México.
Giménez Fernández, M. (1964), *Sobre Bartolomé de Las Casas,* Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.
Jiménez Lozano, J. (1989), *Sobre judíos, moriscos y conversos,* Ámbito, Valladolid.
Lea, H. Ch. (1983), *Historia de la Inquisición española,* Fundación Universitaria Española, Madrid.
Llorente, J. A. (1876), *Historia crítica de la Inquisición de España,* Juan Pons, Barcelona.
Mármol y Carvajal, L. de (1946), *Rebelión y castigo de los moriscos de Granada,* BAE, 21, Madrid.

Márquez Villanueva, F. (1980), «El problema de los conversos», en *Hispania Judaica,* Puvil, Barcelona.
Méchoulan, H. (1993), *Los judíos de España. Historia de una diáspora,* Trotta, Madrid.
Meinsma, K. O. (1983), *Spinoza et son cercle,* Vrin, Paris.
Pinta Llorente, M. de la (1946), *Proceso criminal contra el hebraísta salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra,* CSIC, Madrid-Barcelona.
Sala, A. de (1959), *Tres cronistas de Indias,* FCE, México-Buenos Aires.
Vilar, P. (1963), *Historia de España,* Librairie Espagnole, Paris.
Yovel, Y. (1989), *Spinoza and other Heretics. The marrano of reason,* Princeton University Press, New York.

IDEAS RELIGIOSAS FUNDAMENTALES DE LOS NAHUAS Y LOS MAYAS ANTIGUOS

Mercedes de la Garza

Los pueblos del área cultural denominada Mesoamérica, que ocupó en tiempos prehispánicos el centro y el sur de México, Guatemala, Belice, El Salvador, noroeste de Honduras, centro y oeste de Nicaragua y occidente de Costa Rica, desarrollaron notables civilizaciones, uno de cuyos rasgos principales es su básica concepción religiosa del cosmos y su vida ritual. Los nahuas y los mayas, que son los grupos más representativos de Mesoamérica, consideraron al universo como un orden decidido, creado y manejado por fuerzas sobrenaturales, y al hombre, como el responsable de la pervivencia de ese universo, en tanto que mantenedor de los dioses. Todas las creaciones culturales se fundamentan en esa concepción religiosa, incluso los grandes avances científicos y las actividades más profanas, como el comercio y la guerra.

La profusión y la complejidad de los mitos y las prácticas rituales de esos pueblos hacen imposible una descripción completa de ellos en este espacio, por lo que aquí se destacan únicamente algunas de las ideas religiosas centrales, expresadas tanto en las figuras divinas y los mitos principales como en algunas prácticas rituales, con el fin de acercarnos al significado que para ellos tuvieron lo sagrado y sus relaciones con el hombre.

I. LOS DIOSES

Los dioses mayas y nahuas son concebidos como poderes o energías materiales, pero tan sutiles, que son invisibles e intangibles; se manifiestan en seres y fuerzas naturales, como los astros, el viento, el fuego, el agua, la tierra, los relámpagos; en algunos animales, como las víboras (cascabel, nauyaca, cantil), los grandes felinos (jaguar, puma y ocelote), las aves (quetzal, águila, guacamaya, colibrí); en algunos vegetales, como

el maíz y las plantas psicoactivas, y también encarnan en sus propias imágenes durante los ritos, abandonándolas cuando éstos terminan. Así, las religiones maya y náhuatl no fueron «idolátricas» (como las consideraron los españoles conquistadores), sino religiones politeístas, en las que las distintas fuerzas divinas son polifacéticas y multivalentes.

Esos dioses que tienen diversas epifanías se representan simbólicamente en las obras plásticas como seres fantásticos, mezcla de varios animales, o como figuras humanas, pero casi siempre con rasgos de animal y de vegetal.

Por otra parte, los principales dioses integran los contrarios cósmicos o se mueven cambiando a su contrario: son masculinos y femeninos, celestes e infraterrestres, positivos y negativos, fuentes de vida y de muerte.

En estas ideas de las deidades tiene un sitio principal la temporalidad, a la cual se deben tanto las múltiples epifanías de las figuras divinas, como sus diversas valencias simbólicas, sus cualidades cambiantes: los dioses son benéficos en una época del año o en un momento del día, y maléficos en otro.

Otra característica esencial de los dioses es que, a pesar de que son superiores a los hombres y capaces de crear, son seres imperfectos que nacen y mueren, por lo que requieren ser alimentados para subsistir, idea que se expresa claramente en los mitos cosmogónicos, en los ritos y en algunas inscripciones jeroglíficas mayas, donde se registra el nacimiento de algunos dioses.

Los panteones náhuatl y maya son muy ricos. Sobre la base de que los dioses son energías invisibles que se manifiestan de múltiples maneras, podemos hablar de distintos grupos de dioses, de acuerdo con sus principales epifanías: hay deidades creadoras; dioses de las fuerzas naturales (lluvia, fuego, viento), que tienen epifanías animales (serpiente, águila, quetzal, coyote); dioses astrales (Sol, Luna, Venus, Vía Láctea, constelaciones), también con epifanías animales (guacamaya, venado, conejo, serpiente, abeja); dioses de los niveles cósmicos, ya que aunque muchas de las deidades se mueven a través de todo el universo, se puede hablar de deidades del cielo, de la tierra y del inframundo; dioses de las plantas psicoactivas (tabaco o *picietl, ololiuhqui, toloatzin, péyotl, teonanácatl* y otras muchas); hay dioses relacionados con actividades humanas (Toci e Ixchel, diosas de las parteras; Ek Chuah, dios de los mercaderes, etc.), y además, los hombres principales, los grandes chamanes y gobernantes, también fueron deificados y se les rendía culto después de su muerte.

Entre las figuras sagradas más importantes está el dragón: mezcla de serpiente y ave principalmente, pero también con rasgos de lagarto, de jaguar y de venado. Se representó como serpiente emplumada, como serpiente alada, como lagarto emplumado con cabeza de serpiente y garras o pezuñas, como dragón bicéfalo y como serpiente bicéfala emplumada, principalmente. El dragón es el símbolo religioso por excelencia del mundo mesoamericano; aparece desde finales del Período Preclásico (1800 a.C. a 300 d.C.), en el área olmeca (La Venta) y en el área maya (Izapa);

asimismo, lo encontramos, con fuerte influencia olmeca, en el Altiplano Central (Chalcaltzingo). Más tarde, el símbolo prolifera en las ciudades mayas clásicas, así como en Teotihuacán, y luego es asumido por los grupos nahuas (particularmente los toltecas), quienes alrededor del año 1000 d.C. lo llevan de vuelta al área maya.

El dragón fue llamado por los mayas yucatecos Itzamná y Canhel, nombres que significan precisamente «El dragón»[1]; Quetzalcóatl («Serpiente-quetzal») por los nahuas y Gucumatz («Serpiente-quetzal») por los quichés. En la cultura tolteca, Quetzalcóatl se identificó con el gobernante Ce Acatl Topiltzin, integrando a sus cualidades características humanas, y fue venerado entre los mayas yucatecos con el nombre de Kukulcán. Pero también Itzamná, el dragón propiamente maya, tuvo un aspecto humano y, como Quetzalcóatl, fue héroe cultural, inventor de la escritura, los calendarios y la agricultura. Además de esta función, el dragón fue dios creador del mundo y de los hombres, dios del agua primordial, del nivel celeste, del viento, de las tempestades, de la luz. Entre los mayas fue la deidad suprema, asociada principalmente al ámbito celeste, desde donde, dividido en cuatro, según los cuatro rumbos celestes, imparte la fecundidad al universo entero.

Dos deidades principales de los nahuas y los mayas fueron las relacionadas con la fertilidad de la tierra: el Sol y el agua. Ambas se mueven en los distintos estratos cósmicos. El Sol aparece a veces uniendo sus atributos con los del dios supremo, Itzamná, entre los mayas. Se llamó Kinich Ahau, «Señor del ojo solar», y en su epifanía como guacamaya, Kinich Kakmoo, «Guacamaya-de-fuego-del-ojo-solar».

Los grupos nahuas, en general, llamaron al Sol Tonatiuh. A veces, junto con la Luna, se presenta como un aspecto de Ometéotl: Tonacatecuhtli y Tonacacíhuatl; y entre los aztecas, el Sol se identificó con el caudillo Huitzilopochtli, que los guió en su peregrinación hasta el sitio donde fundarían Tenochtitlán.

El Sol tuvo un carácter ambivalente de acuerdo con su movimiento: al recorrer el cielo, es la vida, el día, la luz, el bien, el orden, el guerrero triunfador sobre las fuerzas de la oscuridad (Huitzilopochtli derrotando a Coyolxauhqui y los Centzonhuitznáhuac, la Luna y las estrellas, en el campo del juego de pelota). Para los mayas este aspecto benéfico y vital del Sol se manifiesta en su epifanía como una guacamaya, que baja a recibir las ofrendas humanas, y su aspecto maléfico surge en el inframundo, durante la noche, cuando se torna energía de muerte, transmutado en jaguar. En el *Popol Vuh,* el Sol es Hunahpú, que al lado de Ixbalanqué, la Luna, se enfrenta con los dioses de la muerte en el juego de pelota.

1. Los mayas son alrededor de 28 etnias que hablan lenguas diferentes, cada una de ellas con una gramática estructurada. Destacan: maya yucateca, hablada en la mayor parte de la península de Yucatán; quiché, cakchiquel, zutuhil, pokomán y pokomchí, entre las lenguas de Guatemala, y tzeltal, tzotzil, tojolabal y lacandón, habladas en Chiapas. Los nombres de deidades antiguas más conocidos son los mayas yucatecos y los quichés.

El dios de la lluvia, llamado Tláloc por los nahuas y Chaac, Chauk, 'Anjel y Tohil (entre otros) por los grupos mayances, fue el más venerado en ambos pueblos, ya que la agricultura se basó, principalmente, en cultivos de temporal, por lo que dependían de la lluvia para subsistir. Fue, como el Sol, una deidad que recorre los diversos niveles cósmicos: asciende en forma de vapor desde los mares, lagos y ríos, se transforma en nube y luego retorna a la tierra en forma de lluvia. Una de sus epifanías animales fue la serpiente, símbolo por excelencia de fertilidad. Y también se identifica con la deidad suprema, la serpiente emplumada, ya que las plumas simbolizan jade, y ambos, gotas de agua, lo precioso por excelencia.

II. COSMOGONIA Y DIOSES CREADORES

Los mitos de origen nahua y maya[2], como los de todas las culturas antiguas, no son mera emotividad imaginativa, sino una explicación simbólica del universo, por lo que son los más complejos y significativos de la comunidad; contienen el pensamiento indígena acerca de las que son para ellos las tres grandes instancias del ser: los dioses, el mundo y el hombre. Y además, estos mitos constituyen la guía de la vida, pues en ellos también se asienta cuál es el puesto del hombre en el mundo y cuál es su misión específica; son, por tanto, para sus creadores, la verdad suprema acerca de todas las cosas.

La creación del mundo, según dichos mitos, no es un acto que ocurrió en un tiempo remoto, como en el *Génesis* bíblico, sino un proceso regido por las leyes de una temporalidad cíclica y una alternancia de fuerzas contrarias: el universo se está construyendo y destruyendo constantemente por la acción de energías sagradas o deidades, que simbolizan los grandes contrarios cósmicos: vida y muerte, oscuridad y luz, bien y mal, masculino y femenino, de tal modo que este universo constituye una cadena de ciclos o eras cósmicas, sin principio ni fin, en las cuales han existido distintos seres.

Según los mitos cosmogónicos nahuas y mayas, el mundo fue creado con la finalidad de servir de habitación a un ser consciente que fuera capaz de reconocer, venerar y sustentar a los dioses, para que ellos pudieran seguir infundiendo vida al cosmos; ese ser es el hombre, que ocupa, así, el puesto central del cosmos.

En el mito quiché (que compartieron los cakchiqueles y otros grupos mayances de Guatemala y Chiapas, quienes los han conservado, con algunas variantes, hasta hoy[3]) se asienta que en el tiempo primordial estático, cuando sólo existían el cielo y el mar (como agua primigenia), los

2. Los mitos mayas están contenidos en el *Popol Vuh,* libro sagrado de los quichés; el *Memorial de Sololá* de los cakchiqueles y los *Libros de Chilam Balam* de los mayas yucatecos. Y los mitos nahuas se encuentran en la *Leyenda de los Soles* o *Manuscrito de 1558,* los *Anales de Cuauhtitlán,* la *Histoire du Mechique* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* principalmente. En el *Códice Vaticano A* hay ilustraciones relativas a la cosmogonía y la cosmología.

3. Tzotziles, tzeltales y lacandones, entre otros.

dioses creadores deciden la existencia del hombre y el mundo. Esos dioses se presentan en parejas: Tzacol y Bitol, el Creador y el Formador; Alom, Madre y Qaholom, Padre; Hunahpú Vuch, Cazador zarigüeya o tlacuache (dios femenino del amanecer), y Hunahpú Utiuh, Cazador coyote (dios masculino de la noche); Zaqui-Nimá-Tziís, Gran pizote blanco (diosa madre vieja), y Nim Ac, Gran jabalí montés; U Qux Cho, Corazón de la laguna, y U Qux Paló, Corazón del mar; Ah Raxá Lac, Señor del plato verde (la tierra) y Ah Raxá Tzel, Señor de la jícara azul (el cielo); esta pareja, es también una deidad andrógina, llamada U Qux Cah, Corazón del cielo. Todos ellos estaban sobre el agua primigenia, «ocultos bajo plumas verdes y azules, por eso se les llama Gucumatz», dice el texto (*Popol Vuh,* 13). Así, las diferentes parejas parecen ser aspectos diversos de una gran deidad creadora, Gucumatz, «Serpiente emplumada», que es también el dios creador en los mitos de los mayas yucatecos y en los mitos nahuas donde se llama Canhel y Quetzalcóatl, respectivamente.

Estas deidades primero hacen emerger, por medio de la palabra, la tierra y los seres que la pueblan: árboles, plantas y animales; estos últimos son interrogados por los dioses para saber si pueden reconocerlos y venerarlos, pero los animales no pudieron hacerlo, es decir, no fueron conscientes. Entonces los dioses forman, en sucesivas etapas o edades cósmicas, hombres de barro y de madera, que tampoco respondieron a sus deseos, por lo que los primeros fueron destruidos por un diluvio de agua y los segundos, se transformaron en monos después de que su mundo desapareció bajo un diluvio de resina ardiente. Para construir a los hombres de madera, los dioses creadores consultaron a Ixpiyacoc e Ixmucané (una especie de protohombres o chamanes primigenios que practican la adivinación).

Finalmente, los dioses encuentran la materia sagrada, el maíz, que mezclado con sangre de serpiente y de tapir, animales también sagrados que simbolizan principios vitales del cosmos[4], da por resultado al hombre requerido: el que es consciente de los dioses y de sí mismo, como sustentador de ellos. Este hombre es cualitativamente distinto de los demás y es el mantenedor de los dioses porque lleva en su propia constitución física elementos sagrados.

En las distintas épocas aparecen varios soles que, como los hombres, son falsos, y también son destruidos. Se habla en el *Popol Vuh* de un ser soberbio que se creía Sol y Luna, llamado Vucub Caquix, «Siete Guacamaya» (la guacamaya es epifanía solar), y que tenía dos hijos, Cipacná y Cabracán, encarnaciones de fuerzas telúricas caóticas. Estas deidades quichés corresponden a la edad de los hombres de madera, en la que no se había alcanzado todavía el orden cósmico, por lo que son destruidos

4. *Memorial de Sololá.* La serpiente es símbolo por excelencia de fecundidad y energía vital y el tapir aparece en los mitos mayas actuales como amante de la diosa madre, por tanto, como el aspecto masculino de ésta.

por los héroes que serán el Sol y la Luna de la última edad: Hunahpú (Sol diurno), e Ixbalanqué (Sol nocturno o Luna). El mito relata enseguida cómo estos héroes bajan al inframundo a jugar a la pelota con los dioses de la muerte, mueren y renacen varias veces y finalmente, después de este tránsito iniciático, suben al cielo convertidos en el Sol y la Luna de la última edad, al mismo tiempo que los dioses crean a los hombres de maíz; así culmina la obra de creación del mundo. El movimiento del Sol, es decir, el tiempo histórico, se inicia cuando los hombres ofrecen a los dioses sacrificios humanos.

La cosmogonía náhuatl, que se expresa en diversos mitos (ninguno de los cuales es tan completo y bien estructurado como el del *Popol Vuh*), contiene la misma idea cosmogónica. Los mitos hablan también de distintos soles insuficientes (un «medio Sol» que alumbraba muy poco), y varios tipos de hombres, determinados por sus alimentos, así como de las creaciones y destrucciones cósmicas. Cada edad es llamada «Sol» porque es resultado de la acción de un dios que se erige a sí mismo como Sol, después de vencer a otro.

En el principio, asienten los mitos, existía sólo la energía sagrada fundamental: Ometéotl. En un momento dado, la deidad crea el cosmos, a partir de un caos. Soplando, separa el agua, el cielo y la tierra, y a través de la palabra, crea a los primeros hombres, Oxomoco y Cipactónal (que corresponden a los chamanes primigenios del *Popol Vuh,* Ixpiyacoc e Ixmucané).

Ometéotl engendra cuatro hijos: Tlatlauhqui Tezcatlipoca, «Espejo humeante rojo», llamado también Xipe o Camaxtli; Yayauhqui Tezcatlipoca, «Espejo humeante negro»; Quetzalcóatl o Tezcatlipoca blanco, y Omitecuhtli o Maquizcóatl, «Señor hueso» o «Serpiente anillo», llamado Huitzilopochtli o Tezcatlipoca azul por los mexicas[5].

Dos de estos cuatro hijos constituyen la pareja creadora antagónica: Quetzalcóatl, «Serpiente emplumada» (deidad del viento, de la vida, de la mañana, del planeta Venus, de los gemelos y héroe cultural) y Tezcatlipoca, «Espejo humeante» (dios negro, multiforme y ubicuo, jaguar, cielo nocturno, dios del fuego, patrono de los guerreros, protector de los asuntos humanos y señor de los brujos o naguales). Ellos dos, por tanto, simbolizan las fuerzas contrarias.

En esta creación inicial surgen las divisiones del tiempo, el inframundo o Mictlan para los muertos, regido por Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl; las deidades del agua, Tlalocantecuhtli y Chalchiuhtlicue, «Señor del Tlalocan» y «La de la falda de jade»; así como un gran lagarto llamado Cipactli, que constituyó la tierra. Ésta también recibe el nombre de Tlaltecuhtli.

Uno de los mitos asienta que Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajan de los cielos a la diosa Tlaltéotl, cuyas coyunturas tenían ojos y bocas que mordían. Los dioses se transforman en dos serpientes y dividen a Tlaltéotl en dos partes, una de las cuales colocan como tierra y la otra como

5. Cf. *Historia de los mexicanos por sus pinturas.*

cielo. Sobre la parte terrestre brotan todos los seres que la habitarán: de los cabellos surgen los árboles; de la piel, la yerba; de los múltiples ojos, los pozos, las fuentes y las cuevas; de su nariz y hombros, los valles y las montañas[6]. Tal vez su cabeza fue cortada y convertida en la Luna (Graulich, 1990, 67), pues la gran escultura de Coyolxauhqui, diosa de la Luna, hallada recientemente en los escombros del Templo Mayor de Tenochtitlán, se representa desmembrada y decapitada, y en sus coyunturas vemos múltiples ojos y garras, como los de Tlaltéotl, y también como los de la famosa escultura llamada Coatlicue, la diosa madre (que es una imagen cosmológica), cuya cabeza está formada por dos cabezas de serpiente. Así, esa deidad monstruosa femenina con distintos nombres parece representar más bien el caos primigenio del que surge el mundo ordenado.

El proceso de creaciones y destrucciones cósmicas se inicia cuando los dos dioses antagónicos luchan y el vencedor (que es uno y otro alternativamente) actúa como Sol, dando a cada edad las cualidades que lo caracterizan. Estas cualidades también determinan la destrucción de las edades y de los seres humanos.

El primer Sol, de Tezcatlipoca, termina cuando el dios es vencido por Quetzalcóatl y los hombres, que eran gigantes y comían bellotas de encina, son devorados por jaguares (símbolo de la tierra). En el segundo Sol, regido por Quetzalcóatl, los hombres comían piñones; la edad concluye cuando Tezcatlipoca da una coz a Quetzalcóatl y lo derriba produciendo un gran viento, que transforma a los hombres en monos. La tercera edad, en la que es Sol el dios Tlalocantecuhtli, relacionado con Tezcatlipoca, acaba por una lluvia de fuego, y los hombres, que comían una semilla acuática llamada *acicintli,* se convierten en aves. En el cuarto Sol, Quetzalcóatl cede su sitio a Chalchiuhtlicue, diosa de las aguas, y la catástrofe es un diluvio de agua en el que los hombres son transformados en peces; estos hombres comían una semilla semejante al maíz llamada *cincocopi.*

En este cuarto cataclismo no sólo perecen los hombres, sino que el mundo entero se desploma, por lo que los dos dioses creadores deben volverlo a ordenar. Dice el mito náhuatl que Quetzalcóatl y Tezcatlipoca penetraron en el cuerpo de Tlaltéotl para levantar de nuevo el cielo. Y los mayas yucatecos relatan que a causa del diluvio de la penúltima edad, el cielo se desplomó sobre la tierra y los cuatro dioses Bacabs lo volvieron a levantar, colocando en las regiones terrestres las ceibas cósmicas que lo sostendrían[7].

El quinto Sol, «Sol de movimiento», se inicia después de la reestructuración del mundo; es también regido por Quetzalcóatl, quien modela

6. En *Histoire du Mechique.* Se trata de la versión náhuatl del mito universal del descuartizamiento de una deidad primigenia o de la diosa madre, símbolo del caos, para dar lugar al orden cósmico, como el de Marduk y Tiamat, en Babilonia.

7. *Libro de Chilam Balam de Chumayel.*

nuevos hombres con los huesos pulverizados de sus antepasados, rescatados del inframundo (Mictlan), que mezcla con sangre de su pene, extraída en autosacrificio; por eso, esos hombres se llaman *macehuales,* «merecidos por la penitencia». Su alimento es el maíz.

De este modo, tanto en los mitos mayas, como en los nahuas, los hombres de la última edad, los hombres de maíz, son resultado de un perfeccionamiento progresivo de los seres humanos, determinado por sus alimentos (o por la sustancia de la que fueron formados), que también van mejorando hasta culminar en el maíz. Los hombres de la última edad llevan además en su ser otra sustancia sagrada: la sangre de los dioses, lo que los hace cualitativamente distintos de los hombres anteriores y de los demás seres, y esta distinción es su conciencia, que les da la misión de sustentar a los dioses. Así, los ciclos cósmicos no son una mera repetición circular, sino más bien un progreso cualitativo en espiral.

Como en el *Popol Vuh,* el Sol de la última era entre los nahuas es resultado de una iniciación, es decir, de un proceso de muerte y renacimiento. Dice el mito que los dioses se reunieron en Teotihuacán y eligieron a dos de ellos para que se convirtieran en el Sol y la Luna: Tecuciztécatl, «El de los caracoles», vanidoso y poseedor de riquezas, y Nanahuatzin, «Bubosillo», humilde y pobre. Encendieron un brasero que ardió durante cuatro días, mientras los dos dioses hacían penitencia: el primero ofreciendo riquezas materiales y el segundo, su propia sangre. Al final de los cuatro días, Tecuciztécatl intentó arrojarse al brasero, pero el miedo se lo impidió, mientras que Nanahuatzin se arrojó decididamente; entonces Tecuciztécatl lo siguió y los dos se consumieron. Por su cobardía, Tecuciztécatl se convertiría en la Luna. Tras de ellos, se arrojaron los dos animales sagrados por excelencia en las religiones náhuatl y maya: el águila y el jaguar; ella se ennegreció y él salio del fuego con la piel manchada. Cuando aparecieron el Sol y la Luna, a ella le arrojaron un conejo para que sólo brillara durante la noche. Los astros quedaron inmóviles en el cielo, hasta que los demás dioses se inmolaron, con lo que Sol y Luna iniciaron su movimiento (León-Portilla, 1968, 25-27).

Estas imágenes corroboran que tanto en los mitos mayas como en los nahuas, la última edad representa un cambio cualitativo en el mundo y los hombres, determinado por el sacrificio; por eso se produce un reordenamiento cósmico general. Esta última edad es la época actual, que siguiendo la inexorable ley cíclica, terminará algún día con la destrucción de los seres humanos, por terremotos y hambre, según los nahuas, y por un nuevo diluvio de agua, según los mayas.

III. COMOLOGIA Y DEIDADES DE LOS ESTRATOS COSMICOS

En los mitos y diversas imágenes plásticas están expresadas las principales ideas nahuas y mayas sobre la estructura del universo. Éste aparece conformado por tres grandes ámbitos que son el cielo, la tierra y el infra-

mundo. El cielo se subdivide en trece estratos horizontales y tal vez se concibió como una pirámide escalonada, ya que una representación plástica del ámbito celeste son los basamentos piramidales escalonados que se construyeron en la mayoría de las ciudades, y que tienen una o cuatro escalinatas que conducen hacia la parte superior, donde se encuentra el templo; esta analogía se corrobora con la creencia de varios grupos mayances actuales de que las montañas sagradas, que representan el cielo, tienen varios niveles, comunicados por una gran escalinata central.

Entre los mayas yucatecos, el cielo es regido por una deidad que es una y trece simultáneamente: Oxlahuntikú, «Trece deidad»; además, hay otros dioses de los distintos estratos y tal vez en el superior reside el dios supremo, energía fecundante, principio vital por excelencia del cosmos, que es uno y cuatro: Itzamná, «El Dragón»; con este dios se identifica el llamado Hunab Ku, «Dios Uno».

Para los nahuas, en el primer estrato celeste circulaba la Luna; en el segundo, las estrellas; en el tercero, el Sol; en el cuarto, Venus; en el quinto, los cometas; el sexto y el séptimo son verdes y azules; el octavo tal vez fue sitio de las tempestades; los tres siguientes, blanco, amarillo y rojo, son residencia de los dioses, y los dos últimos constituyen el Omeyocan, «Lugar de la dualidad», morada del dios supremo[8]. Esta deidad es Ometéotl, «Dios Dos», que integra un aspecto masculino, Ometecuhtli, y uno femenino, Omecíhuatl, es decir, es un dios andrógino. Recibía otros nombres como Tonacatecuhtli, «Señor de nuestra carne o de nuestro sustento» (el maíz) y Tonacacíhuatl, «Señora de nuestra carne»; Citlallatonac, «El que hace brillar las estrellas» y Citlalicue, «La de la falda de estrellas». Asimismo, tenía varios apelativos, como Yoalli Ehécatl, «Noche y viento»; Tezcatlanextía, «Espejo que hace aparecer las cosas» o que hace visible (da ser) a lo que existe; In Tonnan, In Tota, «nuestra Madre», «nuestro Padre»; In Tloque In Nahuaque, «el Dueño del cerca y del junto»; Ipalnemohuani, «Aquél por quien se vive», y Moyocoyani, «El que a sí mismo se inventa» (León-Portilla, 1983, 148-178). Tonacatecuhtli y Tonacacíhuatl se identifican con el Sol y la Luna. El primero reúne lo que es masculino, luminoso, celeste, ígneo, aéreo y activo; la segunda, lo femenino, nocturno, terrestre, lunar, acuoso y pasivo (Graulich, 1990, 64).

Los mayas pensaron la tierra como una plancha plana, cuadrangular, y el inframundo, como una pirámide invertida de nueve estratos. Para los nahuas, la tierra es una superficie circular o cuadrangular rodeada de agua (*Cemanáhuatl,* «anillo completo»), la cual se representa a veces elevada alrededor, como muro, continuándose hasta el cielo (Sahagún, 1956, III, 344), y el inframundo está formado también por nueve niveles. Como en el caso del cielo, algunos basamentos piramidales parecen haber representado el inframundo, sitio de los muertos, como el Templo de las Inscripciones de Palenque en el área maya, que tiene nueve nive-

8. *Códice Vaticano A (Ríos),* fol 1v y 2r. (León-Portilla, 1983, 114-118).

les, y bajo el cual se halló una suntuosa sepultura. El inframundo fue llamado por los nahuas Mictlan y por los quichés, Xibalbá.

Otra imagen simbólica del nivel terrestre fue un cocodrilo o lagarto fantástico que flotaba sobre el agua y sobre cuyo dorso crecía la vegetación. Los mayas yucatecos lo llamaron Chac Mumul Ain, «Gran cocodrilo lodoso» o Itzam Cab Ain, «Brujo-del-agua-tierra-cocodrilo», y los nahuas, Cipactli. El inframundo era el vientre de este monstruo, por lo que además de ser el sitio de la muerte, contiene semillas de nueva vida.

Hay una multitud de deidades del nivel terrestre, como los Señores de los animales, protectores de la naturaleza silvestre, y la deidad del maíz (Cintéotl entre los nahuas y Bolon Dz'acab y el dios E entre los mayas)[9]; ambos representan otra dualidad de contrarios: el mundo salvaje, pletórico de poderosas energías sagradas, y el mundo socializado, «cultivado», de los hombres.

Y en el estrato más bajo del inframundo residen los dioses de la enfermedad y la muerte: Kisín, «El hediondo» y Ah Puch, «El descarnado», para los mayas yucatecos; Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl, Señores del Mictlan para los nahuas, y Hun Camé, «Uno Muerte», y Vucub Camé, «Siete Muerte» para los quichés.

Estos tres planos cósmicos se dividen horizontalmente a su vez, en cuatro sectores, asociados con diferentes colores, y que más o menos coinciden con los puntos cardinales.

En la cosmología maya, en cada sector terrestre hay una ceiba y un pájaro sagrados, del color del rumbo (negro para el oeste, blanco para el norte, rojo para el este y amarillo para el sur) que, al lado de cuatro deidades antropozoomorfas llamadas Bacabes, sostienen la pirámide celeste. Hay también cuatro Chaques o dioses de la lluvia y cuatro Pahuahtunes, deidades de los vientos, que transitan en los ámbitos cósmicos, tanto terrestres como celestes; y en los sectores celestes se ubican los cuatro Itzamnáes o dragones, que comparten también los colores respectivos. En el centro del cosmos, fungiendo como *axis mundi,* se levanta una gran ceiba verde, denominada «ceiba madre», que comunica los tres grandes niveles cósmicos, pues sus ramas penetran en los cielos y sus raíces se hunden en el inframundo[10].

Entre los nahuas, las cuatro regiones cósmicas son Tonatiuh Iquizayampa, «Allí donde sale el Sol», o la región del Tlalocan[11] en el este; es la región del color rojo y de la luz; su símbolo es una caña (fertilidad y vida). El Mictlampa, «La región del Mictlan», en el norte, región de

9. Schellhas (1967) asignó a los dioses representados en los códices mayas una letra del alfabeto, identificándolos, cuando le fue posible, con los que mencionan los textos coloniales.

10. *Chilam Balam de Chumayel,* c. V.

11. El Tlalocan era el sitio al que iban los espíritus inmortales de los hombres muertos por causas acuáticas; los que morían de «muerte natural» iban al Mictlan, y los guerreros, los sacrificados y las muertas por parto, iban al cielo. En una porción del Tlalocan estaba el Chichihuacuauhco, «Donde está el árbol nodriza», al que llegaban los niños muertos antes de ser destetados; éstos podían reencarnar. Estas creencias fueron compartidas por los mayas (Garza, 1978, III).

los muertos y del color negro, simbolizada por un pedernal. El Cihuatlampa, «La región de las mujeres» (las muertas de parto), en el oeste; su color es el blanco y su símbolo, la casa del Sol. Y el Huitztlampa, «La región de los espinos», en el sur; región azul, simbolizada por el conejo. Estos sectores están gobernados por los cuatro hijos del dios supremo Ometéotl, los Tezcatlipocas: el Tezcatlipoca rojo se ubica en el este; el blanco o Quetzalcóatl, en el oeste; el azul o Huitzilopochtli, en el sur, y el Tezcatlipoca negro, en el norte. En cada región hay cuatro árboles y cuatro Tlaloques o deidades de la lluvia, sosteniendo el cielo, y varios animales sagrados del mismo color: águila, jaguar, serpiente, conejo y ciervo[12].

En el centro del cosmos (representado plásticamente como una piedra verde horadada), como el *axis mundi* o la quinta dirección, que se desplaza desde el cielo hasta el inframundo, se encuentra el dios Ometéotl, en su aspecto de dios viejo (como tal, se llama Huehuetéotl, y está asociado con el fuego como elemento central, y con el año, por lo que es también deidad del tiempo).

El *axis mundi* de color verde, como entre los mayas, fue también la vía de comunicación de los tres planos horizontales, por la cual transitaban los dioses y los espíritus de los chamanes, cuando se externaban en el estado de éxtasis. Esta vía se representa en las obras plásticas de diversas maneras, entre las que destaca la de dos bandas helicoidales (que simbolizan los contrarios) en constante movimiento, el cual permite la ascensión de las fuerzas del inframundo y el descenso de las celestes. Los símbolos de estas bandas fueron *malinalli,* «hierba torcida» y *ollin,* «movimiento».

IV. EL RITUAL

El rito en las religiones náhuatl y maya, como en muchas otras religiones antiguas y actuales, busca adquirir felicidad, poder, bienes materiales, alivio a los males o perdón para las faltas, y en un sentido más profundo, persigue asegurar la pervivencia de la naturaleza y del hombre, y mantener la existencia misma de los dioses. En la realización de todo rito han de cumplirse con rigor determinadas normas, pues lo sagrado es tan poderoso que puede destruir a quien no se le acerque por los caminos adecuados, las rutas experimentadas por la comunidad. Pero no todo hombre puede recorrer estas rutas por su simple voluntad o su fe; no cualquiera puede acceder directamente a lo sagrado, sino sólo los elegidos por las deidades mismas, a través de sus sueños o de otros signos; éstos son los sacerdotes, quienes manejan el ritual y comunican a los hombres los designios de los dioses.

12. *Anales de Cuauhtitlán,* fol. 1. Cf. León-Portilla, 1983, II.

Entre los nahuas y los mayas, la vida entera estaba dedicada al servicio de los dioses, con base en la creencia de que ellos, al recibir el sustento de los hombres, mantenían y propiciaban el ser del universo. Sin el ritual, el Sol detendría su movimiento y moriría, acarreando la muerte del cosmos íntegro; asimismo, sin los ritos la tierra se volvería estéril, la lluvia no caería, los seres vivos no procrearían. Así, la existencia del cosmos estaba en manos de los hombres que eran, por ello, el verdadero eje del mundo.

Los ritos consistían en grandes y complejas celebraciones públicas relacionadas con los periodos calendáricos (de los dieciocho meses del calendario solar, de año nuevo, de los periodos de veinte años, del «siglo» o periodo de 52 años y otras). Había también ritos iniciáticos, curativos, agrícolas, gremiales y ritos del ciclo de vida (embarazo, nacimiento, infancia, pubertad, matrimonio y muerte), que implicaban un cambio en la función social del individuo y eran ceremonias privadas, familiares, a diferencia de las celebraciones oficiales, dedicadas a las deidades principales.

Comúnmente, se realizaban ritos purificatorios o preparatorios para poder realizar aquellos en los que se entraba en contacto con los dioses; entre dichos ritos destacan los ascéticos: abstinencia sexual, privación de alimentos, baños (de vapor o en corrientes de agua), sangrías, vómitos, sahumerios, insomnio, cambio de vestiduras, etc. (Nájera, en prensa). También el lugar y los objetos debían sacralizarse previamente; a veces, se usaban objetos nuevos fabricados exprofeso; se empleaba agua pura o virgen (no tocada por manos humanas); se preparaban alimentos y bebidas especiales (de maíz o cacao) o bien, bebidas alcohólicas (*balché* y pulque). Otro aspecto de los ritos preparatorios era determinar el día y la hora propicios para la ceremonia, después de haber consultado el calendario ritual adivinatorio (llamado Tonalpohualli entre los nahuas y Tzolkín entre los mayas).

Una vez pasada la etapa preparatoria o purificatoria (negativa), venía el rito propiamente dicho, la etapa positiva. Cada una de las ceremonias tenía su desarrollo particular, con infinitud de detalles, pero en todas ellas se realizaban sahumerios (generalmente con resina de copal), ingestión de bebidas y comidas sagradas, oraciones, danzas, cantos, procesiones, representaciones dramáticas y sacrificios.

Por supuesto, no podemos mencionar aquí los múltiples y complejos detalles de cada rito, por lo que destacaremos el que fue esencial en todas las ceremonias religiosas, tanto públicas como privadas, y que aparece como factor determinante de la existencia del mundo y de los hombres en los mitos cosmogónicos: el sacrificio.

A los dioses se les dedicaban múltiples sacrificios incruentos (ofrendas que no implican derramamiento de sangre) y sacrificios cruentos (con derramamiento de sangre).

El sacrificio sangriento se explica por el significado de la sangre y la idea de que los dioses son seres imperfectos que nacen y mueren, y que por tanto requieren alimentarse para sobrevivir. La sangre humana

se consideró sagrada por provenir de los dioses, como se expresa en los mitos cosmogónicos; ella contiene el espíritu o energía vital, «lo que hace a los seres estar vivos», por lo que es el alimento principal de los dioses, que los hombres han de ofrecer en reciprocidad: del mismo modo que los dioses dieron su sangre en autosacrifico para crear a los hombres, éstos deben sacrificarse para ofrecer su sangre a los dioses. Así, la sangre representa la liga esencial entre dioses y hombres, que circulando de unos a otros, hace posible la vida del cosmos íntegro.

Pero tanto en las ofrendas incruentas como en las cruentas, lo que los dioses comen no son las materias visibles y tangibles, pues como ellos son materialidades sutiles han de alimentarse de materias semejantes: olores de las flores y el incienso, sabores de los alimentos cocinados, y en el caso de la sangre y el corazón de animales y hombres, los dioses se alimentaban de la energía vital que residía en ellos, la cual se liberaba al detenerse el palpitar o quemando el corazón. Los mayas y los nahuas llamaban a esta energía vital o «corazón inmortal», *ol* y *yóllotl,* respectivamente, y tenían otros nombres para el corazón visible y tangible, como *puczikal* (maya yucateco).

Pero el sacrificio también significó, a la inversa, alimentar a los hombres con la esencia de la divinidad. En diversos sacrificios la víctima humana se transformaba en el dios durante el rito, y después era sacrificada, descuartizada e ingerida por los fieles; esta comunión con el dios, además de sacralizar al hombre, tenía el sentido de reafirmar los lazos comunitarios. Muchas veces, la víctima era muerta en la cima de la pirámide (imagen del cielo) y después era arrojada por la escalera, lo cual parece simbolizar el descendimiento del dios desde el cielo hasta el mundo de los hombres, representado por la plaza, donde era ingerida, vinculando a los hombres con lo sagrado.

Hubo diversas formas de sacrificio sangriento (Nájera, 1987). Las principales fueron la decapitación, la extracción del corazón, el flechamiento y la inmersión en depósitos sagrados de agua. Las víctimas eran prisioneros de guerra, delincuentes, esclavos, niños (huérfanos, donados por sus padres o comprados) y raras veces, voluntarios.

El sacrificio por decapitación está asociado principalmente a la fertilidad de la tierra, ya que la sangre infunde energía vital a la tierra y la cabeza simboliza la mazorca. Además, se relaciona estrechamente con el juego de pelota, uno de los ritos centrales en las religiones náhuatl y maya (Garza e Izquierdo, 1992).

El juego de pelota es, en todo el ámbito mesoamericano, símbolo de la pugna de contrarios. Entre los nahuas representa la lucha del Sol contra la Luna y las estrellas (luz contra oscuridad, bien contra mal, vida contra muerte) y en el *Popol Vuh* representa la lucha de los seres vitales y celestes (Sol y Luna) contra los infraterrestres (deidades de la muerte). Por ser pugna de contrarios, el juego está relacionado con la guerra sagrada (para obtener prisioneros destinados al sacrificio); así, los jugadores se representan en diversas obras plásticas como guerreros.

La asociación simbólica del juego de pelota con el sacrificio por decapitación y por degollamiento, está presente en múltiples obras plásticas (como los relieves de la cancha de juego de pelota de Chichén Itzá) y en diversos mitos (el de Hunahpú e Ixbalanqué del *Popol Vuh* y el de Huitzilopochtli, el Sol, y su hermana Coyolxauhqui, la Luna, que es decapitada por él en la cancha de juego de pelota: Alva Ixtlilxóchitl, 1975). Entre los nahuas, el sacrificio se realizaba en la fiesta de la deidad femenina del maíz joven, llamada Xilonen, y de la del maíz maduro, Toci, cuyas cabezas se asocian con la mazorca. Y entre los mayas, la relación de la decapitación con la fertilidad se expresa claramente, entre otras obras plásticas, en la cabeza del dios del maíz que aparece, como mazorca, entre las hojas de la planta, en el panel del Templo de la Cruz de Palenque (periodo Clásico).

La decapitación se asocia con el juego de pelota por la relación formal entre la cabeza, la pelota y los astros, los cuales se conciben como cabezas de dioses decapitados (la Luna en el mito de Huitzilopochtli, por ejemplo). El movimiento de la pelota-cabeza en la cancha imita el movimiento de los astros en el cielo y ello permite la continuación de la existencia. Esa es la significación esencial del juego de pelota, que fue un rito de magia simpatética: imitando el dinamismo astral al jugar, se propiciaba dicho movimiento para perpetuar la existencia del cosmos. En esos juegos rituales se decapitaba a esclavos o prisioneros (no a jugadores) como complemento del rito.

Así, la idea de lucha de contrarios en los ritos, particularmente el juego de pelota (como en los mitos cosmogónicos), fue esencial en el pensamiento religioso náhuatl y maya, pues el juego de pelota significó no sólo la pugna de contrarios, sino también sus consecuencias: la temporalidad, producto del movimiento astral, la fertilidad de la naturaleza y la vida del cosmos en general.

Otra forma de sacrificio que tenía un sentido de fertilización era el flechamiento. La víctima, que debía ser bella y virgen, pintada de azul y con una corona de flores, se amarraba a un poste o a un armazón de madera, y era flechada por guerreros, después de haber sido herida en los genitales por el sacerdote.

El sacrificio por inmersión en depósitos de agua también buscaba atraer la fertilidad, pues se dedicaba a las deidades de la lluvia. Consistía en arrojar víctimas (de preferencia niños) a los lagos o al cenote sagrado de Chichén Itzá, habitación del dios de la lluvia. Pero en Chichén Itzá, el sacrificio por inmersión también tenía un sentido oracular: si la víctima sobrevivía, traía consigo mensajes del dios.

La extracción del corazón fue la forma más común de sacrificio humano. Consistía en colocar a la víctima de espaldas, doblada sobre una piedra, sujetarle las manos y las piernas y sacarle el corazón rápidamente con una diestra cuchillada, de tal modo que todavía palpitante era puesto en la boca de la imagen del dios. Esto se debía a que el dios, que en ese momento ocupaba su imagen, debía asimilar la energía vital

del corazón al momento en que ella abandonara el órgano físico. A veces, la sangre se arrojaba hacia los cuatro puntos cardinales, lo cual implicaba que la deidad a la que se ofrecía no se manifestaba en ese rito en una imagen suya. A la víctima se la adormecía con sustancias narcóticas o anestésicas, o bien se le provocaba la pérdida del conocimiento antes de inmolarla.

Después de haberle sacado el corazón, el cadáver recibía diversos tratamientos, entre los que destacan el desollamiento, para que un sacerdote vistiese la piel por varios meses (símbolo de fertilidad de la tierra), y el descuartizamiento, para ser ingerido por algunos fieles, como una comunión con lo sagrado.

Otra forma de sacrificio en las religiones náhuatl y maya es el don de sí mismo, el autosacrificio, que además de significar una forma de purificación para participar en un rito y un modo de alimentar a las deidades, fue un medio de transfiguración del ofrendante.

Por sacrificio de transfiguración podemos entender las prácticas ascéticas que algunos hombres realizan para transformarse en seres sobrehumanos, es decir, en chamanes[13]. Estas disciplinas incluyen el don de sangre a las deidades, que se extraía de los lóbulos de las orejas, brazos, piernas y órganos sexuales, con púas de maguey, punzones de huesos de animales, cuerdas con espinas y otros objetos. Por lo general, la sangre se vertía en papeles o en recipientes que se ofrecían a las imágenes de los dioses. Otro líquido sagrado que los ascetas mayas ofrecían a las divinidades era su semen, a través de prácticas onanistas. La ofrenda de sangre y semen se acompañaba de insomnio, ayunos, abstinencia de relaciones sexuales con mujeres, oraciones, danzas y cantos rítmicos, e ingestión o aplicación de sustancias psicoactivas: tabaco, hongos y plantas alucinógenas, así como bebidas embriagantes. Todo ello provoca el trance extático, es decir, el externamiento del alma para comunicarse con las energías sagradas y realizar acciones que en el estado corpóreo son imposibles.

V. LOS HOMBRES RELIGIOSOS

En el mundo náhuatl y maya había una compleja estructura sacerdotal jerárquica. La encabezaba el sumo sacerdote llamado entre los nahuas Teotecuhtli, «Señor sagrado» y entre los mayas Ahau Can, «Señor serpiente». Bajo ellos se desplegaban los otros cargos sacerdotales, cada uno con una función bien definida. Algunos vivían en retiro y meditación, y otros, en el seno de la comunidad, presidiendo las grandes ceremonias públicas o los ritos privados familiares.

13. Les llamamos así por la gran semejanza de sus funciones y cualidades con los chamanes siberianos, y porque el término ha adquirido hoy un uso universal, para definir a los hombres con poderes sobrenaturales, que practican el trance extático (cf. Garza, 1990).

Entre los diversos tipos de sacerdotes destacan los chamanes, que recibían diversos nombres (como *chilam* y *ahmen* en maya yucateco), pero predominaba en ambos grupos el nombre náhuatl de *nahualli* o naguales. El chamanismo náhuatl y maya fue, entre las costumbres religiosas indígenas que se han conservado hasta hoy, la más destacada y la más resistente a la evangelización, es decir, la que se ha mantenido con menos cambios esenciales, lo que indica su importancia en esas religiones.

Gracias a sus poderes sobrenaturales, logrados a través del sacrificio de transfiguración, los chamanes interpretaban y transmitían al pueblo los mensajes de los dioses; ejercían la adivinación para encontrar cosas o personas perdidas y curar enfermedades, sobre todo las del espíritu; controlaban mágicamente los elementos naturales y hacían brujería, o sea, ocasionaban a otros un daño a través de la magia. Entre las prácticas adivinatorias destaca la interpretación de sueños y de alucinaciones (sueños provocados por las plantas sagradas), que podían ser los del propio chamán o los del paciente.

En el periodo Clásico entre los mayas (300 a 900 d.C.), como debió haber sido también entre los nahuas y otros grupos del Altiplano Central, los chamanes eran los mismos gobernantes, quienes aparecen representados en los relieves portando los instrumentos para el autosacrificio, recibiendo un bulto que contenía la parafernalia chamánica, practicando la extracción de sangre y el rito onanista y surgiendo de las fauces de grandes serpientes, lo cual constituía el momento final de su iniciación. Por dichos relieves sabemos que el sacrificio de transfiguración se practicaba desde esa época. En el periodo Posclásico (900 a 1521 d.C.), el chamanismo parece haberse convertido en una profesión especializada. Así se conservó durante la época colonial y se ha mantenido hasta hoy.

La finalidad principal de las prácticas chamánicas era el externamiento del espíritu para comunicarse con los dioses. Esto implica, obviamente, la creencia de que el hombre es un ser dual, compuesto de cuerpo visible y una energía invisible e intangible, semejante a los dioses; el espíritu se divide, a su vez, en dos partes: una racional consciente e inmortal, que reside en el cuerpo humano, y otra impulsiva, inconsciente y mortal que reside en un animal silvestre. Este *alter ego* animal o *tona,* vive en una montaña sagrada, protegido y alimentado por los dioses y los espíritus de los antepasados, y comparte el destino del hombre. Cuando éste muere, mueren también su *alter ego* y la parte de su espíritu que reside en él.

La porción espiritual que habita en el cuerpo humano, puede salirse involuntariamente de él durante la vida, en determinadas situaciones, por ejemplo, un susto o un embrujamiento, y se separa normalmente durante el orgasmo y el sueño. Pero los chamanes logran desprender voluntariamente el espíritu del cuerpo, es decir, manejan el trance extático, y también llegan a controlar sus sueños para conducir el espíritu a un sitio elegido. Ahora bien, la finalidad de los sueños controlados y del trance extático es internarse en otras dimensiones de lo real, tanto espaciales como temporales, a las que no se puede acceder en el estado normal de

vigilia, y realizar acciones que son imposibles para el cuerpo. Sólo con el espíritu externado se capta la simultaneidad del pasado, el presente y el futuro y, por tanto, se puede decir lo que ocurrirá; se logra «ver» (es decir, «conocer») todas las cosas ocultas; se pueden recorrer grandes distancias en unos cuantos segundos; se descubre quién es el causante de algún mal; se sabe cómo curar las enfermedades; se puede subir al cielo y bajar al inframundo, para dialogar con los seres espirituales que habitan en esas regiones (dioses y hombres muertos); el espíritu es capaz de introducirse en otros seres, como animales, rayos, cometas o bolas de fuego; se domina la magia, por ejemplo, se pueden controlar las fuerzas naturales: producir granizo o detener las lluvias (hoy, algunos chamanes se especializan en esa práctica y se les llama «los que manejan el tiempo» o «graniceros»).

Los chamanes nahuas tenían como deidad protectora a Tezcatlipoca, símbolo de la oscuridad y los poderes ocultos; el «espejo humeante» que refleja las cosas, es decir, el que revela lo misterioso y desconocido, como lo hacían los propios chamanes. Y la deidad de los chamanes mayas (por lo menos en la época clásica) era el serpentino Bolon Dz'acab (que llevaba su espejo en la frente), símbolo de la vegetación, la sangre ilustre y la sangre y el semen derramados en autosacrificio.

Los hombres destinados a convertirse en chamanes eran los elegidos por los dioses (a veces desde antes de nacer) y los que recibían un llamado divino a través de los sueños o de una enfermedad; también aquéllos que heredaban de sus padres una disposición hacia lo sobrenatural y el oficio de adivinos y curanderos. Los escogidos para ser chamanes no pueden negarse a ejercer el oficio porque es decisión divina; si no cumplen con ella, mueren.

Los chamanes, como hemos dicho, perviven en todas las comunidades indígenas actuales. Ya no detentan el poder político, como en tiempos clásicos, pero siguen ejerciendo sus funciones de magos, adivinos y curanderos, y son, sin duda, los hombres principales de sus comunidades, «los que saben ver», «los vivos», «los de cerebro abierto».

BIBLIOGRAFIA

Alva Ixtililxóchitl, F. de (1975), *Obras históricas,* 2 vols., UNAM, México.

«Anales de Cuauhtitlán», en *Códice Chimalpopoca* (1945), UNAM, México.

«Códice Vaticano A 3738 (Ríos)» (1964), en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México,* vol. III, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México.

Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Fray Bernardino de Sahagún (1950-1969), 12 vols., traducción del náhuatl al inglés y notas de Ch. E. Dibble y A. J. O. Anderson, School of American Research-Universidad de Utah, Santa Fe-Nuevo México.

Garibay, A. M. (ed.) (1964), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI,* Porrúa, México.

Garza, M. de la (1978), *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya,* Centro de Estudios Mayas, UNAM, México (reimp. 1991).

Garza, M. de la (comp.) (1980), *Literatura maya,* Biblioteca de Ayacucho 57-Galaxis, Caracas-Barcelona.
Garza, M. de la (1990), *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya,* Centro de Estudios Mayas, UNAM, México.
Garza, M. de la (1992), «El universo temporal de los nahuas y los mayas», en *Relativismo cultural y filosofía,* FCE, México.
Garza, M. de la e Izquierdo, A. I. (1992), «El juego de los dioses y el juego de los hombres. Simbolismo y carácter ritual del juego de la pelota entre los mayas», en *El juego de la pelota en Mesoamérica,* Siglo XXI, México.
Graulich, M. (1990), *Mitos y rituales del México antiguo,* Istmo, Madrid.
«Histoire du Mechique», en A. M. Garibay (ed.) (1964).
«Historia de los mexicanos por sus pinturas», en A. M. Garibay (ed.) (1964).
León-Portilla, M. (1968), *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares,* FCE, México.
León-Portilla, M. ([3]1983), *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.
«Leyenda de los Soles» o «Manuscrito de 1558» (1975), en *Códice Chimalpopoca, cit.*
Libro de Chilam Balam de Chumayel (1987), traducción de Antonio Médiz Bolio, Secretaría de Educación Pública, México.
«Memorial de Sololá. Anales de los cakchiqueles», traducción de Adrián Recinos, en Garza (comp.) (1980).
Nájera, M. I. (1987), *El don de la sangre en el equilibrio cósmico,* Centro de Estudios Mayas, UNAM, México.
Nájera, M. I., «La religión: los rituales», en *Los mayas. Su tiempo antiguo,* Centro de Estudios Mayas, UNAM, México.
«*Popol Vuh.* Las antiguas historias del Quiché», traducción de Adrián Recinos, en Garza (comp.) (1980).
Sahagún, B. de (1956), *Historia general de las cosas de Nueva España,* 4 vols., Porrúa, México.
Schellhas, P. ([2]1967), *Representation of Deities of the Maya Manuscripts,* Kraus Reprint Corporation, New York.

SINCRETISMOS RELIGIOSOS LATINOAMERICANOS

Manuel M. Marzal

Este trabajo presenta el complejo fenómeno religioso sincrético de América latina y formula una teoría sobre el mismo. Para ello me apoyo en un estudio empírico que hice en la década de los ochenta sobre los quechuas del Cuzco (Perú), los mayas de Chiapas (México) y los africanos de Bahía (Brasil), que son sin duda tres grupos muy representativos del fenómeno sincrético en el continente. Dicho estudio se publicó como *El sincretismo iberoamericano* (1985). En este artículo expondré la importancia del tema y su localización, mi definición de religión y de sincretismo, y el funcionamiento y el análisis de los tres sincretismos, para terminar con una breve conclusión.

I. IMPORTANCIA DEL TEMA Y SU LOCALIZACION

Juzgo importante este tema por dos razones. En primer lugar, el sincretismo es una de las notas más peculiares de la religión latinoamericana. Es sabido que los «cronistas» ibéricos, al transmitir su testimonio sobre la América recién descubierta, informaron ampliamente, no sólo sobre la rica vida cultural y el profundo sentido religioso de muchas sociedades americanas, sino también sobre no pocos procesos sincréticos a raíz de la expansión de las altas culturas de Perú y México. Luego, al emprenderse la evangelización de las sociedades indígenas, como ésta se realizó a la par que la conquista colonial, en un período muy breve y con presupuestos pastorales poco respetuosos de las religiones indígenas, se produjeron amplios sincretismos. No pocos de éstos fueron desapareciendo al consolidarse la evangelización del continente en los siglos XVII y XVIII. Pero otros persistieron, y aun aparecieron otros nuevos, a lo largo de los siglos XIX y XX, en ciertos sectores indígenas, campesinos y populares, por la decreciente presencia pastoral de la Iglesia católica a raíz de

la Independencia y por el creciente influjo en dichos sectores del clima secular de la sociedad urbana moderna y del proselitismo del protestantismo evangélico y de muchas sectas.

La segunda razón de este estudio es la conocida carencia que las ciencias sociales tienen de teorías que expliquen más satisfactoriamente el sincretismo. Este término es a menudo peyorativo, pues se aplica a hechos religiosos que se juzgan carentes de autenticidad. Es también más clasificatorio que analítico, porque, al calificar a un hecho religioso de sincrético, no se dice mucho de él y se explica menos. Sin embargo, es un término de actualidad, no sólo por la ebullición religiosa del mundo moderno, en el que las religiones nacen y se transforman como quizá nunca había sucedido en el pasado, sino también por la necesidad de diálogo cultural en un mundo, que reconoce el pluralismo religioso y étnico y que parece haber renunciado al fin a la imposición de modelos religiosos o culturales.

A pesar de la gran difusión de distintas formas de sincretismo en América latina, está mas presente sin duda en ciertas regiones. Los obispos, en su III Conferencia General de Puebla (1979), al reflexionar sobre la evangelización de la cultura, afirman que «América latina tiene su origen en el encuentro de la raza hispanolusitana con las culturas precolombinas y las africanas. El mestizaje racial y cultural ha marcado fundamentalmente este proceso» (*Documento Puebla,* 409) y que, entre los siglos XVI a XVIII, «se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole la unidad espiritual que subsiste» (*DP,* 412). Sin embargo, enseguida los obispos reconocen que «esta piedad popular católica en América latina no ha llegado a impregnar adecuadamente o aún no ha logrado la evangelización en algunos grupos culturales autóctonos o de origen negro» (*DP,* 451).

Este trabajo trata precisamente de estos indios o negros inadecuadamente evangelizados tras medio milenio de la evangelización. Trata de los grupos indígenas y negros que, a pesar de haberse bautizado a raíz de la primera evangelización que hizo la Iglesia, por las imperfecciones de la misma, por su resistencia religiosa o por cierta involución cristiana, a causa de la menor atención pastoral que se les dio después de la independencia, conservan o han restaurado elementos de sus religiones originales y han reinterpretado la catequesis y el culto cristianos, viviendo hoy un cristianismo bastante sincrético. Tales grupos viven, sobre todo, en los países que fueron sede de las altas culturas americanas: la inca (Perú, Ecuador y Bolivia), la maya (Guatemala y México) y la azteca (México) o en los países que recibieron el mayor número de esclavos negros (Brasil, Haití y Cuba).

Pero como ya dije, sólo voy a hablar de los quechuas del Cuzco, de los mayas de Chiapas y de los africanos de Bahía. Los primeros son representativos del «trapecio andino» en la sierra sur peruana. Allí la cultura campesina, a pesar de la actual modernización
de nuevas carreteras, de los medios de comunicación de masas y de la migra-

ción de retorno, parece conservar muchos rasgos de la vieja cultura andina, tal como se redefinió en el período colonial. Dichos rasgos son: el cultivo de la tierra y cría del ganado como tareas económicas básicas; cierto control vertical del suelo por pisos ecológicos; la reciprocidad como norma de convivencia; el parentesco y compadrazgo como puntales de la organización social; criterios dualistas en la conceptualización de la vida social; uso del quechua como medio general de comunicación; comunión con la naturaleza por la sacralización de la tierra y de los cerros, que son el hábitat de la propia comunidad; celebración de la fiesta del santo patrono como rito religioso más importante, etc. La religión quechua actual sigue estudiándose cada vez más (Marzal, 1971 y 1977; Garr, 1972; Flores, 1984).

Algunos de esos rasgos son compartidos, por ser propios de una sociedad campesina tradicional, por los mayas de Chiapas, pero éstos tienen otros que son propios de la cultura maya a la que pertenecen; sobre los mayas me referiré a los *zotziles* de Zinacantan y a los *zeltales* de Guaquitepec, estudiados por Vogt (1969, 1973 y 1979) y Maurer (1984), respectivamente. En cuanto al caso de los afro-bahianos, debe tenerse presente su gran diferencia con el caso andino y maya. Mientras que los quechuas y mayas estudiados son de zonas rurales, relativamente pequeñas y bastante homogéneas y su religión es un producto un tanto «fosilizado» de la evangelización colonial de dos altas culturas, los afro-bahianos son del área urbanomarginal de una gran ciudad, Salvador, antigua capital colonial, y su religión de éxtasis, conocida como «candomblé», de origen básicamente yoruba y basada en el culto a los dioses que toman posesión de sus devotos, no ha dejado de evolucionar y atraer a personas de otros sectores raciales y sociales. Un estudioso clásico del *candomblé* es Bastide (1971, 1973 y 1978).

II. DEFINICION DE RELIGION Y DE SINCRETISMO

Llamo «religión» al sistema de creencias, de ritos, de formas de organización y de normas éticas, por medio de los que los miembros de una sociedad tratan de comunicarse con los seres divinos o sus intermediarios y de encontrar un sentido último y trascendente a la existencia. Uso este concepto de religión en el análisis de los tres casos, aunque deba tenerse presente que mientras quechuas y mayas tienen un sistema sincrético que puede considerarse básicamente cristiano, en un sector de los afro-bahianos el sincretismo colonial lleva camino de desaparecer para convertirse en una religión básicamente africana. Con las precisiones que aparecerán al hablar del candomblé, puede decirse que la religión de quechuas, mayas y africanos se reduce, dentro del esquema de creencias, ritos, formas de organización y normas éticas, a lo siguiente.

Se *cree* en Dios, en sus intermediarios cristianos (los «santos») y autóctonos y en ciertos espíritus del mal (demonio) y a menudo se expresa esta fe en bellos mitos sobre el origen y fin del mundo y del hombre, los valo-

res culturales y las «hierofanías» de los santos. Se *celebran* ritos festivos en honor del santo patrono o se marcha en peregrinación a los grandes santuarios; hay también ritos de transición con motivo del nacimiento, matrimonio o muerte, para pedir la protección divina en esos momentos críticos y hacer patente al propio grupo el acontecimiento o nuevo papel; y finalmente abundan los ritos impetratarios y penitenciales (oraciones, cantos, ofrendas, promesas, danzas, etc.) para solicitar la ayuda de Dios y de los santos en las múltiples necesidades de su vida. Hay una *organización* religiosa peculiar, con participación obligatoria de todos en las fiestas religiosas y en los múltiples «cargos» de las mismas, y dicha organización se convierte en matriz social de la comunidad y de sus miembros, que se sienten unidos por múltiples lealtades y valores comunes; pero, junto a esta organización básica, la comunidad cuenta con una red de especialistas en distintas actividades (cúlticas, curativas, adivinatorias, etc.). Por último, hay *normas éticas,* que en parte son comunes a las de las grandes tradiciones religiosas y en parte mantienen su especificidad, como resultado de su desarrollo original.

Para definir el sincretismo puede suponerse que, cuando dos religiones se mantienen en largo contacto, ocurre una de tres cosas: la primera, que se conviertan en una nueva y produzcan una *síntesis;* la segunda, que se superpongan y conserven su propia identidad, produciendo una simple *yuxtaposición;* y la tercera, que se integren en una nueva, en la que se puede identificar el origen de cada elemento de la misma, produciendo un verdadero *sincretismo.* Pero, si en teoría las tres alternativas son posibles, en la práctica la tercera es mucho más frecuente que las otras dos. Así la síntesis no se da, a no ser entre elementos homólogos de los dos sistemas religiosos, que tengan el mismo contenido conceptual o desempeñen la misma función; por ejemplo, el Dios creador de ambas religiones puede sintetizarse en uno solo. La yuxtaposición tampoco se da a la larga, pues los seres humanos no pueden mantener por mucho tiempo dos religiones sin optar entre los elementos alternativos. En consecuencia, el resultado más normal es alguna forma de sincretismo.

Éste puede definirse como el proceso entre dos sistemas religiosos que tienen un prolongado contacto que produce un nuevo sistema, cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son resultado de la interacción dialéctica de los dos sistemas en cada uno de sus niveles. La interacción se plasma en cuatro procesos y produce cuatro resultados diferentes en el nuevo sistema: la *persistencia* de ciertos elementos con su misma forma y significación; la *pérdida* de otros elementos; la *síntesis* de elementos de un sistema con sus similares del otro; y la *reinterpretación* de ciertos elementos. De estos cuatro procesos, el cuarto ha merecido mayor atención de los antropólogos. Herskovits (1968) define la reinterpretación como el «proceso por el cual los antiguos significados se adscriben a los nuevos elementos y/o mediante el cual, valores nuevos cambian el significado cultural de las viejas formas» (1968, 598). Pero se da reinterpretación de un elemento, por ejemplo un rito, no sólo

por cambiarle el significado, sino también por añadirle uno o más significados. Así puede hablarse de tres tipos de reinterpretación de los ritos, que explico con ejemplos de la evangelización americana.

1) Los indios *aceptan un rito cristiano,* pero dan a éste *un significado indígena.* Así los ritos fúnebres, que en no pocos pueblos americanos tenían la finalidad de «recordar a los muertos» y evitar la venganza de éstos contra parientes olvidadizos por medio de enfermedades, fueron poco a poco reemplazados por ritos fúnebres cristianos gracias a los sacerdotes (para quienes tales ritos fueron siempre un reclamo de presencia pastoral y aun de ventajas económicas); pero muchos indios cambiaron el significado a los ritos cristianos y así no los celebraban para «librar» a los muertos de las penas de sus pecados, sino para «librarse» de las enfermedades enviadas por los muertos olvidados.

2) Los indios aceptan un rito cristiano, pero *a su significado original le añaden otros nuevos.* Por ejemplo, la fiesta del santo patrono. Ésta fue introducida por los misioneros en los pueblos indígenas como un «momento fuerte» que permitía la renovación periódica y así su función era sobre todo religiosa; pero, por tratarse de la fiesta principal del pueblo, enseguida comenzó a desempeñar otras funciones, como integrar a los miembros de la comunidad por el rito compartido, abrir un espacio festivo como afirmación de la vida, promover el prestigio entre los que se «pasaban el cargo» dándoles cierto *status* en la comunidad y aun asegurar un mecanismo de distribución del poder y de la riqueza. Tal reinterpretación de la fiesta patronal ya había comenzado en el catolicismo popular ibérico, que se difundió en América con los colonos y sobre todo con el clero, que vio en el mismo el mejor modo de evangelizar a los indios; pero se acentuó cuando éstos encontraron en la celebración de la fiesta una manera de rehacer ciertas solidaridades rotas por la conquista, y se acentuó más todavía, cuando el escaso clero entre los indios hizo más difícil el cultivo de la dimensión religiosa de la fiesta. Así ésta acabó siendo el «hecho social total» que descubren hoy los análisis de los antropólogos estructural-funcionalistas.

3) Los indios *conservan ciertos ritos indígenas,* pero, al menos algunos, *acaban dándole un significado cristiano.* Por ejemplo, el «pago a la Pachamama» (Madre Tierra) entre los quechuas surandinos. Desde tiempo inmemorial y antes del Tawantinsuyu, los quechuas celebran, al comenzar el año agrícola, en el mes de agosto, un rito en honor de la Madre Tierra para agradecer a ésta los frutos recibidos y para asegurar la nueva cosecha. Aunque la Pachamama, para la mayoría de los quechuas, es una antigua divinidad andina que ha conservado su vigencia al lado de los «santos» católicos, para otros ella ha perdido su personalidad prístina y se ha convertido en un símbolo de la providencia del Dios único. En este caso, algunos quechuas conservan el rito andino y le han dado un significado cristiano. Paso ya a presentar los tres casos de sincretismo, aunque sólo analizaré detenidamente el andino, limitándome en los otros dos a recoger ejemplos y a señalar diferencias.

III. EL SINCRETISMO ANDINO

Como ya dije, éste es producto de un largo proceso por el que los quechuas surperuanos *aceptan* ciertos elementos cristianos como *préstamo* o como *síntesis, retienen* ciertos elementos de su propia religión y *reinterpretan* ciertos elementos, tanto católicos como andinos. Paso a analizar el proceso en los cuatro niveles del sistema religioso.

1. *Las creencias andinas*

Se acabó aceptando a Dios, a los «santos» y al demonio. Se aceptó el *Dios cristiano,* porque equivalía al Dios creador andino que, según ciertos cronistas (Acosta, 1954; Cobo, 1964), tenían ya los indios, porque se predicó sistemáticamente, al menos desde la segunda mitad del XVII, tal equivalencia (Avendaño, 1649) y porque, aunque no la hubiera habido, la catequesis y el culto oficial estaban tan centrados en esta creencia que no pudo menos de ser aceptada, como lo confirma la moderna etnografía.

Se aceptó también a los intermediarios, que se representaban en imágenes o «santos», tales como Jesucristo y la virgen María en sus distintas advocaciones y los santos del calendario. Las razones de tal aceptación fueron: *a)* la devoción a los «santos» era un fácil recurso pastoral para el pueblo y parte de la piedad personal de los curas; *b)* respondía al culto de las *wakas* y, como éstas, los «santos» concedían favores a cambio de ofrendas, tenían su organización propia o cofradía y poseían tierras y ganados, y *c)* los indios comprobaron que los «santos» respondían a sus oraciones con «milagros», no sólo en los grandes santuarios, que eran centro de peregrinaciones regionales, como por ejemplo la Virgen de Copacabana en el lago Titicaca, sino también los «santos» de pueblos casi desconocidos, como la Virgen María de Hanan Cusi en Acoria (Guamanga), sobre cuya aparición «milagrosa» en 1687 se hizo un detallado proceso diocesano (Marzal, 1983, 205-209).

En cuanto al *demonio,* como los misioneros explicaron la presencia del mal en el mundo por la acción de aquél, los indios lo acabaron aceptanto y lo llamaron *Zupay.* Tal palabra, aunque según el primer diccionario quechua de Domingo de Santo Tomás (1951) significaba espíritu bueno o malo, acabó por significar sólo al segundo (Duviols, 1977, 39) y sirvió para explicar o al menos clasificar todo lo que se juzgaba malo, desde las religiones indígenas hasta la sodomía o la antropofagia ritual.

Al lado de estas creencias de origen cristiano, los quechuas surandinos conservan las de la *Pachamama* y los *Apus* o *Wamanis.* Tal creencia en los cerros se remonta a los antiguos peruanos, muchos de los cuales creían descender de ellos y los llamaban sus *paqarinas.* A fines del XVI una corriente teológica, representada por dos ilustres mestizos, el jesuita Blas Valera y el Inca Garcilaso, queriendo liberar a los indios de la idolatría, argumentaron que éstos no veneraban a los cerros sino a Dios. Así Garcilaso observa que la palabra *apachecta,* que escuchaban los espa-

ñoles cuando los indios, al llegar a la cumbre, depositaban una ofrenda, no se refería al cerro, sino a Dios, pues esa palabra es dativo del participio de presente *apachecta* y significa «al que hace llevar» y es Dios quien ayuda a llevar la carga al cerro (1943, I, 73-74). Sin embargo, parece cierto que los antiguos peruanos veneraban a los cerros, como lo hacen hoy los quechuas. Tal culto a los Apus y a la Pachamama se ha conservado, no sólo por ser una «religión de la tierra» que, para Eliade (1954), «no muere fácilmente» —«una vez consolidada en las estructuras, los milenios pasan sobre ella» (1954, 239)—, sino porque los curas no ofrecían una alternativa, a pesar de las muchas bendiciones del catolicismo popular del campo español, para el apoyo ritual de las tareas agrícolas de los indios, ni podían impedir unos ritos que se celebraban en privado por la familia extensa y que eran tan importantes para la seguridad personal y la intergración grupal de los indios.

Estas creencias se siguen expresando en la actualidad por medio de ciertos *mitos andinos,* que revelan el mismo juego de préstamos, persistencias y reinterpretaciones. Tres ejemplos. Se cuenta la historia del universo en tres edades, presididas por las tres personas de la Trinidad, donde parecen pervivir las ideas del cisterciense calabrés del siglo XII, Joaquín de Fiore, que debieron llegar al Perú andino con los franciscanos. Se narra el origen de las lagunas, como castigo de Dios por no haber sido bien acogido cuando se presentó bajo la forma de un pobre a un pueblo en fiesta, donde se sintetizan los mitos de la tradición oral andina de Ávila (1966) y mitos similares españoles. Se refiere el viaje del alma del muerto al más allá, a través de un río que debe pasar con la ayuda de un perro negro, mito similar al que recogió Arriaga (1968) en las visitas de idolatrías.

2. *Los ritos andinos*

Se aceptaron ciertos sacramentos y sacramentales católicos como «ritos de paso». En primer lugar, el *bautismo,* que llega a convertirse, como fruto de una pastoral que interpretaba literalmente el «extra Ecclesiam nulla salus», en un postulado de la cultura quechua, lo que no libra al bautismo de ciertas reinterpretaciones. Así éste se recibe para ser cristiano y para que «el rayo no persiga a los niños sin bautizar» y requiere de un «padrino», que funciona sobre todo como «compadre» de los padres del bautizado, creando así uno de los vínculos más sagrados de la sociedad andina. En segundo lugar, el *matrimonio.* Aunque hoy muchos quechuas reciben dicho sacramento en su parroquia, sin embargo tal celebración es sólo parte de un conjunto de ritos y etapas de un matrimonio concebido como proceso. Tales etapas son el *servinakuy* y el matrimonio, precedidas por los ritos del *warmi palabrakuy* y del *casarakuy.* Parece que el *servinakuy* era la unión monógama y estable del mundo andino antes del Tawantinsuyu, que se formalizaba por un rito similar al actual del *warmi palabrakuy,* por más que había cierta libertad sexual antes

de la unión y se permitía romper ésta en ciertos casos. La institucionalización del rito del *casarakuy* por los misioneros acabó convirtiendo al *servinakuy,* no en un matrimonio de prueba, como se ha dicho, sino en un matrimonio previo con voluntad de permanencia, por más que podía romperse con mayor facilidad que el matrimonio cristiano. Y en tercer lugar, los *ritos funerarios.* Aunque desapareció la costumbre de enterrar en las cuevas o *machays* tras largos rituales de cinco días de duración y aunque se aceptó la misa de sufragio por los muertos, se siguió practicando la colocación de ciertos objetos en el féretro, el lavatorio de las ropas del difunto como forma de purificación y la ofrenda de alimentos en las tumbas, todo lo cual tiene sabor de reinterpretación andina.

Pero ésta fue mayor en los *ritos festivos.* Aunque éstos son aceptados por los quechuas para cumplir la función religiosa de rendir culto al santo patrono, asumen, como ya se vio, otras funciones. Una función social, porque los miembros de la comunidad van a integrarse por la celebración común. Una función política, por el *status* que adquieren las personas (mayordomos, alféreces, etc.) que «pasan el cargo». Y una función económica, porque la celebración, financiada inicialmente con las tierras de propiedad de las cofradías y, tras la insuficiencia o desaparición de dichas propiedades, con el aporte de los mayordomos y devotos, puede actuar como mecanismo de nivelación económica de los campesinos o, al menos, como justificación de su diferente nivel de ingresos. Tal transformación de la fiesta por recibir nuevos significados se hizo más intensa cuando los quechuas tuvieron un control mayor de la misma, al dejar los curas de residir de modo permanente en muchos pueblos.

Finalmente, los quechuas surandinos han conservado los *ritos agrarios* a la Pachamama y a los Apus. No sólo por expresar la visión sacral vigente en la cultura andina, sino porque, como ya se dijo, los misioneros no ofrecieron una verdadera alternativa. Sin embargo, tales ritos han tenido ciertas modificaciones, al aceptar en ellos elementos de origen cristiano, como lo muestra la moderna etnografía. Pero, ¿han cambiado éstas el significado del pago a la Pachamama?

Algunos etnógrafos y etnohistoriadores andinos afirman cierta identificación de la Pachamama con la virgen María. Por ejemplo, Mariscotti (1978) habla de la «actual imagen sincrética de la Pachamama», basándose en el descubrimiento de Ávila en Huarochirí, donde los indios rendían culto a la *waka* femenina Chaupiñanca y a la Asunción de María, pues tal dato alude a los orígenes de «un proceso histórico, que fue conscientemente desencadenado por los conquistadores y no condujo, como éstos lo esperaran, a la sustitución del culto de la Madre Tierra por el de María, sino a la fusión de ambos» (1978, 53) y concluyendo que tal identificación se explica «en función de su común carácter materno y de otras coincidencias, entre las que figura la tendencia a desdoblarse en personificaciones de validez local y en hispóstasis funcionales (1978, 54-55).

Aunque en el caso de Huarochirí descubierto por Ávila no se pruebe la identificación entre la Virgen y la *waka,* pues se trataba de dos fiestas

paralelas, parece que en determinados lugares o momentos del complejo proceso religioso de los Andes poshispánicos se dio la identificación entre la virgen María y la Pachamama como una síntesis entre la arraigada tradición mariana española y la religión popular andina. Pero hoy, para la mayoría de los quechuas surandinos, no hay tal identificación: la Pachamama es la madre tierra andina, a la que se le ofrece un «pago» por los alimentos y los pastos, mientras que la virgen María es la madre de Jesús y una «santa» o imagen cristiana, a la que se le ofrece una «fiesta», sin que haya la menor posibilidad de ofrecer un «pago» a la Virgen o una «fiesta» a la Pachamama.

Sin embargo, puede hablarse de otras formas de reinterpretación del «pago a la Pachamama». Tal rito de los campesinos quechuas surandinos no tiene un significado unívoco. Para unos, quizá la mayoría, es una supervivencia de la religión prehispánica, por el que se agradece a la vieja divinidad andina que sigue vigente en el nuevo panteón, que es básicamente católico. Para otros, es un nuevo sacramental, aunque no haya sido aceptado por la Iglesia jerárquica, que se ofrece a la Pachamama, que ha perdido su personalidad original de *waka* andina para convertirse en símbolo de la providencia del Dios único. Tal era el modo de pensar de un campesino puneño que, al explicarme por qué ofrecían el pago, me dijo: «La Pachamama es como una virgen santa que dice a Dios: "Yo voy a alimentar a tus hijos"»; es decir, es un intermediario sagrado que alimenta a los hombres de parte de Dios.

Ambas posiciones son, obviamente, distintas y generan dos tipos de sincretismo. En el primer caso, se trata de una *supervivencia andina* en el nuevo sistema, que es básicamente católico, y en el segundo, se trata de una *reinterpretación cristiana* del viejo rito. No creo que ésta haya sido promovida por ciertos curas, porque éstos fueron al principio muy intransigentes ante los ritos andinos y luego firmaron un implícito pacto de no agresión con los quechuas, con tal de que éstos recibieran los sacramentos y practicaran los demás ritos cristianos. En cambio el papa Juan Pablo II, en 1985, en su visita pastoral al Perú, al dirigirse a los quechuas en Sacsawaman (Cuzco), dijo: «Vuestros antepasados, al pagar tributo a la tierra (Mama Pacha), no hacían sino reconocer la bondad de Dios y su presencia benefactora, que les concedía los alimentos por medio del terreno que cultivaban». Tal mensaje invitaba a una reinterpretación cristiana del viejo rito andino dentro del enfoque de inculturación del evangelio que hoy promueve la Iglesia.

3. *La organización religiosa andina*

En la organización se aceptó plenamente al sacerdote católico, a pesar de ser éste criollo en su gran mayoría, tanto por las muchas vocaciones sacerdotales de este grupo como por no dar la ordenación a los indios por considerarlos cristianos nuevos. Pero hubo cierta reinterpretación «mágica» de la figura del sacerdote, por sus poderes sagrados y por su

misma pertenencia a otro mundo cultural. Además, los quechuas, para sus ritos andinos persistentes (agrarios, curativos, adivinatorios, etc.), siguieron recurriendo a sus especialistas, conocidos con el nombre genérico de *pago* y cuyo mayor exponente es el *altomisayoq,* el hombre que ha sido «tocado» por el rayo y que puede curar, adivinar y dialogar con los Apus. Pero estos sacerdotes populares andinos, a diferencia de la compleja organización religiosa incaica que desapareció con la conquista, nunca han sido una jerarquía alternativa a la católica.

Otro punto de la organización que aceptaron los quechuas son las *cofradías,* que eran expresión del catolicismo popular español y que, para muchos sacerdotes, eran un medio adecuado para evangelizar a los indios por fomentar el culto de los «santos», la recepción de los sacramentos y la ayuda mutua y a las personas necesitadas. Pero las cofradías fueron en cierto modo «reinterpretadas», no tanto religiosa cuanto socialmente, para rehacer las solidaridades rotas de la sociedad andina. Como notan Celestino y Meyers (1981), el «rol de las cofradías se extiende y ejerce funciones antes monopolizadas por el sistema tradicional de parentesco, como la ayuda en los cultivos»; asimismo muchas cofradías «corresponden a las *sayas* y también a los barrios» y los «*ayllus* logran revitalizarse funcionando como cofradías» (1981, 126-127).

IV. LOS SINCRETISMOS MAYA Y AFRO-BAHIANO

Como ya dije, no voy a hablar por extenso de éstos, sino a recoger ejemplos que confirmen la similitud y las diferencias. Debe tenerse presente que los tres sincretismos estudiados, a pesar de su base común en personas bautizadas en la Iglesia católica, han tenido diferencias en su origen y en su evolución. Aunque España y Portugal trataron de evangelizar a los indios y negros de sus colonias con métodos bastante similares bajo el régimen del patronato regio, parece cierto que la evangelización de los quechuas y de los mayas fue más profunda que la de los bahianos por estar éstos sometidos a la esclavitud. Además, en el siglo XIX, los mayas de Chiapas se quedaron casi sin sacerdotes por la expulsión de los dominicos decretada por el gobierno mexicano, y en Brasil, tras la separación de la Iglesia y del Estado a fines del XIX, hubo un renacimiento de los cultos negros.

Del sincretismo maya sólo recojo dos ejemplos, uno de *reinterpretación* de un rito cristiano (el bautismo) y otro de *persistencia* de los ritos mayas vinculados a la casa, a la agricultura y la salud. Los *zinacantecos* estudiados por Vogt (1969 y 1973) reciben el bautismo para ser cristianos y para fijar en el niño su alma personal, con lo que dan al rito un nuevo significado vinculado a su vieja tradición maya. Según ellos, el ser humano tiene un cuerpo y dos almas, la personal o *chu'lel* y el espíritu animal compañero o *chanul,* que en la mayoría de los mayas se llama *nagual,* por lo que tal doctrina se denomina *nagualismo.* El *chu'lel* es

eterno e indestructible y es colocado en cada embrión humano por los dioses ancestrales (Totil Meiletik, padres-madres) mayas; está compuesto de 13 partes, cuya pérdida parcial obliga a celebrar un rito para recuperarlas; con la muerte el *chu'lel* abandona el cuerpo, pero queda asociado a la tumba por un período de tiempo similar al de la vida del difunto, para ir a reunirse con las demás *chu'lel* hasta que los dioses ancestrales lo colocan en otro embrión, al que lo fija el bautismo (1973, 22-23).

Llamo ritos mayas persistentes a los que tienen su origen y legitimidad en la religión maya prehispánica, aunque hayan sufrido también ciertas modificaciones, no tanto en su significado cuanto en las oraciones y símbolos empleados de origen cristiano. Entre éstos llama la atención la omnipresencia de la cruz. Vogt (1979) escribe al respecto:

> Un visitante ocasional de Zinacantan tiene siempre la impresión de que debe haber pasado por una de las comunidades más católicas del mundo. Hay, literalmente, cientos de cruces de madera aparentemente cristianas, no sólo en lo alto de las iglesias y en los atrios, sino en los patios junto a las casas; junto a los ojos de agua, al pie y en lo alto de los cerros, y en las cuevas. Cuando los zinacantecos describen en su lengua estas cruces, emplean la palabra *krus,* un préstamo evidente del término español. Pero si bien estas cruces pueden parecer réplicas contemporáneas de la... (de) Cristo, para los zinacantecos no tienen tal significado... El zinacanteco considera estas cruces como los «portales» hacia los dioses ancestrales (1979, 27-28).

Tal reinterpretación no la encuentra Maurer (1984) entre los tzeltales guaquitepecos.

Estos ritos son celebrados en Zinacantan por el chamán (H'ilol) en honor de los dioses ancestrales de los cerros (Totil Meiletik) y del Señor de la Tierra (Yahwal Balamil), equivalentes funcionales de los Apus y la Pachamama andinos. Hay ritos familiares de «pago», como los de la casa y campo, vinculados a la construcción de una nueva vivienda y a la siembra del maíz, respectivamente, que «utilizan símbolos representativos de transacciones recíprocas entre los zinacantecos y el Señor de la Tierra» (Vogt, 1979, 93), y como los *ritos de aflicción* con motivo de las enfermedades, que se juzgan psicosomáticas y se atribuyen a los dioses ancestrales que se adueñan de una o más partes del *chu'lel* de quien ha cometido alguna falta. Hay, además, ritos grupales, como los *del pozo y del linaje,* «enfocados sobre el *agua* y la *tierra,* dos de los recursos de crítica escasez en los altos de Chiapas. Expresan explícitamente los derechos y obligaciones exclusivos de grupos particulares de zinacantecos con respecto al uso de determinados manantiales y tierras» (1979, 163).

Viniendo ya al sincretismo afro-bahiano, voy a limitarme a uno de los grandes temas que plantea: la identificación del «santo» cristiano y el *orixá* africano. Es sabido que los negros esclavos que llegaban a Bahía eran obligados, de forma más o menos compulsiva y como parte de su inserción en la sociedad colonial, a bautizarse y realizar ciertas prácticas

de piedad. Entre éstas destacaban las fiestas en honor de los «santos» por medio de cofradías. Después de celebrar dichas fiestas con misa, procesión y banquetes con la propia cofradía, según el modelo del catolicismo popular ibérico, los negros solían reunirse y tenían danzas interminables. Aunque los sacerdotes no veían en éstas otra cosa que la dimensión festiva propia de toda fiesta religiosa popular, sin embargo los esclavos negros conservaron así sus ritos de posesión por sus dioses *(orixás),* mientras parecían dar culto a los santos, cuyas imágenes presidían las danzas como presiden hoy las celebraciones del candomblé bahiano.

Pero, ¿qué relación había entre los «santos» y los *orixás*? Bastide (1971) recoge un cuadro con las «identificaciones» en Brasil, Haití y Cuba según distintos etnógrafos. Así Oxalá se «identifica» con el Señor de Bomfin, con el Niño Jesús y con santa Ana; Iemenjá con la virgen María, la Inmaculada Concepción y la Candelaria; Ogum con san Antonio y san Jerónimo, etc. (1971, 364-368). Luego Bastide explica tal identificación por diversas relaciones: teológica (posición de unos y otros según respectiva teología), cultural (campo de la actividad humana que protegen), etc. Pero la identificación no es la misma en todas partes, ni en todas las épocas y Bastide recoge en otro libro (1973) a Exú como ejemplo de «inmigración y metamorfosis de un dios». Sin embargo, al comparar lo ocurrido con los «santos» católicos y los intermediarios «divinos» de los tres casos, se descubre una diferencia. Entre los quechuas y mayas los «santos» ocuparon el puesto de intermediarios de Dios junto a los dioses persistentes (Apus y Pachamama quechuas y Totil Me'iletik y Yahwal Balamil mayas), mientras que entre los afrobahianos los «santos» eran al principio un simple rostro de los *orixás* y la mayoría de los negros creía sólo en éstos. Con el correr del tiempo y tras una serie de hechos en cierto sentido contrarios (mayor atención pastoral de los negros por la Iglesia, absoluta libertad religiosa, renacimiento de los cultos negros y aun «retorno» de negros brasileños a la fuente africana, etc.), es posible señalar en los afrobahianos tres grupos. Una minoría que sólo tiene devoción a los «santos», como la inmensa masa de católicos populares no negros. Otra minoría de adeptos de cultos negros fundamentalistas que sólo tiene devoción a unos *orixás* que han recuperado su prístina identidad y no necesitan disfrazarse de «santos». Y una gran mayoría que acude con gran libertad a unos y otros intermediarios, siendo posible para ellos pedir por la mañana en su parroquia una misa a san Antonio y acudir por la noche al candomblé como «*filho* de Ogum» y que éste, que durante la colonia se «identificó» con san Antonio, tome posesión de él en el trance.

V. A MODO DE CONCLUSION

Al comparar estos tres fenómenos sincréticos de la Iberoamérica de todas las sangres, se puede dar una adecuada visión del sincretismo continental y presentar una teoría del sincretismo. Éste puede definirse como la

formación, a partir de dos sistemas religiosos que mantienen un largo contacto, de un nuevo sistema, cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son producto de la interacción dialéctica entre los elementos homólogos, por la que se da la *persistencia* de unos elementos con la misma forma y significado, la *pérdida* de otros, la *identificación* de otros con sus similares del otro sistema y la *reinterpretación* de otros por el cambio de sus significados o la aceptación de significados nuevos. Este sincretismo debe ser estudiado cada vez más, no sólo para entender mejor el comportamiento religioso real de muchos iberoamericanos, sino porque es un buen camino para promover una evangelización inculturada, ya que el sincretismo puede considerarse la otra cara de la inculturación, tema que he abordado en un reciente libro colectivo (Marzal, 1991).

Sólo quiero añadir que este enfoque del sincretismo es cada vez más general entre los estudiosos de la religión y etnicidad en América latina. Vogt (1988) en un seminario sobre Encuentros Interétnicos en el Nuevo Mundo (Trujillo, España), presentó una ponencia en la que resumía las principales teorías sobre el encuentro del catolicismo español y las religiones mesoamericanas y actualizaba su postura sobre Zinacantan. Según tales teorías, el encuentro de la religión católica y de las religiones indígenas produce distintos resultados: 1) los elementos de las dos religiones se *fusionan* o se *combinan* en partes iguales, tanto en sus formas como en sus significados; 2) los elementos españoles están como *encapsulados* en los modelos culturales indios (Vogt, 1969); 3) los elementos españoles son asimilados por los indios y éstos llegan a ser *básicamente católicos* (Maurer, 1984), 4) ambos componentes se combinan en una creativa y selectiva *recombinación de formas y de significados* (Bricker, 1981), postura ésta que comparte Vogt en su ponencia (1988).

BIBLIOGRAFIA

Acosta, J. (1954), *De procuranda indorum salute* [1588], en *Obras,* BAE, Madrid.

Arriaga, J. (1968), *La extirpación de la idolatría en el Perú,* [1621], en *Crónicas peruanas de interés indígena,* BAE, Madrid.

Avendaño, H. (1649), *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica en lengua castellana y general del Inca,* Jorge López de Herrera, Lima.

Ávila, F. (1966), *Dioses y hombres de Huarochirí* [1598], Museo Nacional de Historia, Lima.

Bastide, R. (1971), *As religões africanas no Brasil,* Universidade de São Paulo, 2 vols.

Bastide, R. (1973), *El prójimo y el extraño,* Amorrortu, Buenos Aires.

Bastide, R. (1978), *O candomblé da Bahía,* Companhía Editora Nacional, São Paulo.

Bricker, V. R. (1981), *The Indian Christ, the Indian King. The Historical Sustrate of Maya Myth and Ritual.* University of Texas Press, Austin.

Celestino, O. y Meyers, A. (1981), *Las cofradías en el Perú: región central,* Klaus Dieter, Frankfurt.

Cobo, B. (1964), *Historia del Nuevo Mundo* [1653], en *Obras,* BAE, Madrid, 2 vols.

Duviols, P. (1971), *La lutte contre les religions dans le Pérou colonial,* Institut Français d'Études Andines, Lima.
Eliade, M. (1954), *Tratado de historia de las religiones,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
Flores, C. (1984), *Una interpretación teológica del sincretismo andino en Q'ero y Lauramarca,* Universidad Iberoamericana, tesis, mimeo.
Garcilaso, el Inca (1943), *Comentarios reales de los Incas* [1609], Emecé, Buenos Aires.
Garr, T. M. (1972), *Cristianismo y religión quechua en la prelatura de Ayaviri,* Instituto de Pastoral Andina, Cuzco.
Herskovits, M. (1969), *El hombre y sus obras,* FCE, México.
Mariscotti, A. M. (1978), «Pachamama Santa Tierra», en *Indiana,* Gebr. Mann, Berlin.
Marzal, M. M. (1971), *El mundo religioso de Urcos,* Instituto de Pastoral Andina, Cuzco.
Marzal, M. M. (1977), *Estudios sobre religión campesina,* Pontificia Universidad Católica, Lima.
Marzal, M. M. (1983), *La transformación religiosa peruana,* Pontificia Universidad Católica, Lima.
Marzal, M. M. (1985), *El sincretismo iberoamericano,* Pontificia Universidad Católica, Lima.
Marzal, M. M. *et al.* (1991), *El rostro indio de Dios,* Pontificia Universidad Católica, Lima.
Maurer, E. (1984), *Los Tseltales,* Centro de Estudios Educativos, México.
Santo Tomás, D. (1951), *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* [1560], Universidad Mayor de San Marcos, Lima.
Vogt, E. (1969), *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas,* The Harvard University Press, Cambridge.
Vogt, E. (1973), *Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo* XX, Sep-Setentas, México.
Vogt, E. (1979), *Ofrendas para los dioses,* FCE, México.
Vogt, E. (1988), *Cruces y cetros indios: resultados de la interacción hispano-india en América,* ms.

LO RELIGIOSO Y LO MAGICO EN LA RELIGION POPULAR EN LA PENINSULA IBERICA

José Antonio Fernández de Rota Monter

Indudablemente el tema es de una evidente complejidad teórica y enmarca además un contenido descriptivo inmensamente rico. De esta forma el espacio reducido que este capítulo necesariamente debe tener en el conjunto de esta obra, exige que deba ser entendido como una introducción a tan vasto tema.

Pretendo en él tan sólo brindar un conjunto de sugerencias que permitan la aproximación a una manera concreta y actual de afrontar su estudio por parte de determinadas corrientes dentro de la antropología social y cultural. Con esta intención trataré, en primer lugar, de insinuar algunos de los problemas teóricos que surgen como connotaciones semánticas si atendemos al significado del mismo título; en segundo lugar, y aunque sea escuetamente, trataré de visualizar, apoyándome en algún ejemplo concreto, siguiendo la insistente vieja práctica de los antropólogos.

I

El tema de la religiosidad popular constituye uno de los más apasionantes capítulos en el estudio cultural de la cognición, las creencias y los símbolos. Tema destacado en las inquietudes de muchas de las grandes figuras de la antropología, la sociología y ciencias afines, ha cobrado también un eco creciente en el campo de la historia (historia de las mentalidades) y en el propio mundo de la historia de la filosofía, en la medida en que estas disciplinas tratan de superar el peso desorbitado y no pocas veces exclusivo de su atención a determinadas élites minoritarias.

La atención a lo *popular* supone la preocupación por la gran mayoría de la población. Indudablemente la fascinación que la minoría ha ejer-

cido sobre nosotros y que se ha reflejado en el espíritu de los historiadores puede ser en buena parte justificable sobre todo cuando se piensa en disciplinas como la historia del arte, de la filosofía o de la ciencia. Creo que es mucho más discutible cuando el tema que se estudia es el de la historia socio-económica y política. Difícilmente parece tener un sentido completo el estudio de la minoría política y económica dominante, si después de atender a lo alto de la cúpula, no se hace un esfuerzo por realizar una historia de a pie, en que se trate de comprender cuáles eran los auténticos problemas de las mayoritarias clases populares. Las minorías en este caso serán objeto de gran interés en la medida en que nos hablen del efecto o influjo que sus actuaciones tienen en la gran masa de la población. En definitiva la atención al punto de vista del pueblo parece esencial. Sin duda una limitación de extraordinaria importancia en el tema, desde el punto de vista del historiador, ha sido la dificultad en poder encontrar documentos que nos permitan entender cómo veían las cosas las clases populares, dado que los documentos eran ordinariamente escritos por las minorías y/o al servicio de las minorías.

Ha sido en parte mérito de la antropología el contribuir a un cambio de actitud que acentúe el creciente interés por el estudio de la manera de ver y entender las cosas, de las gentes de «abajo». El antropólogo se dedicó a realizar un tipo de «historia» en el que el documento ocupaba un lugar secundario y en el que se partía como base empírica de la estrecha convivencia con la gente. Su atención prioritaria se va a centrar en tribus marginales del Tercer Mundo o en las pequeñas comunidades campesinas de las viejas civilizaciones. Convierte en objeto de minucioso estudio el «desecho» de la historia y descubre que los pueblos olvidados son atractivos e interesantes no sólo en cuanto que completan el número de las personas humanas del planeta, sino porque sus plurales formas de vida son capaces de sugerir problemas teóricos e intelectuales enormemente acuciantes. Para ello se hace necesario salir de la vieja cultura, cognoscitiva y vivencialmente, y aprender en prolongado proceso el «punto de vista del nativo», renacer culturalmente.

Esta atención al mundo «oscuro» de las gentes de abajo, implica simultáneamente en antropología la preocupación por lo cotidiano. Era también tema ordinariamente olvidado no sólo por la historia de la filosofía, de las ciencias, de las artes, sino también por la propia historia general. Poco a poco la vida cotidiana cobra protagonismo en las obras de los grandes historiógrafos. Esto supone un cambio de óptica. La apertura de un nuevo horizonte intelectual nunca olvidado, siempre presente, pero con frecuencia extraordinariamente marginado. La preocupación por lo cotidiano en la historia parece aunarse a la preocupación por lo cotidiano en la actividad filosófica, en campos tales como la fenomenología o la filosofía del lenguaje. Bien nos puede servir de símbolo el interés por el lenguaje ordinario, lenguaje quebradizo, pero vehículo de las más profundas potencialidades. Quizá en el lenguaje ordinario, se afirma, acabamos encontrando el último metalenguaje.

Válganos la analogía ligüística a la que tan acostumbrados estamos los antropólogos. La importancia trascendental de este giro tal vez resida en que en la vida cotidiana acabamos encontrando también las últimas metavivencias. El problema más profundo parece residir en que difícilmente podemos comprender incluso a las mismas minorías y élites en su más profunda e íntima realidad humana, sin preocuparnos ávidamente por la comprensión de la vida cotidiana. Quizá por tanto debamos concluir esta reflexión inicial abriéndonos a la consideración de que tan sólo podemos entender a las élites en profundidad si somos capaces de comprenderlas como pueblo, y que tan sólo podremos entender los momentos fulgurantes y excepcionales de la vida si los enmarcamos en la densidad humana del aparentemente monótono flujo del vivir cotidiano.

Si a partir de esta somera atención a las connotaciones del término «popular» contemplamos los otros términos del título —«lo religioso y lo mágico»—, esta dicotomía exige también nuestra consideración. En la tradición intelectual, incluida la historia de nuestra disciplina antropológica, ha sido frecuente durante mucho tiempo un tipo de distinciones que de ordinario suponen la consideración de la religión propiamente dicha, en contraposición a otras fórmulas difícilmente clasificables fuera de la religión, pero de alguna manera consideradas de un rango inferior. Así, por ejemplo, la distinción entre *religión* y *superstición*. Distinción que evoca la idea de una religiosidad correcta o verdadera, frente a otra desorbitada y fruto de la ignorancia. Dicotomía que fue inicialmente empleada por diversos antropólogos que trataron de aprovecharla de forma más matizada, siendo finalmente desechada por las inevitables connotaciones dogmáticas y etnocéntricas a que conduce este planteamiento.

Dentro de los posibles binomios, la distinción entre religión y magia es quizá la que ha resultado más duradera. En ella lo mágico se ha tratado de distinguir de lo propiamente religioso en virtud de diferentes criterios (Waal, 1975). Ciertos autores, como Frazer, considerarán que la distinción se apoya en la diferencia entre manipulación y súplica, entre el poder obligar a los agentes sobrenaturales o considerar que éstos son seres libres. Otros como Malinowski, han especulado con la distinción entre el carácter eminentemente utilitario de la magia y el de la religión considerada como un fin en sí misma. Durkheim puso el acento en las circunstancias sociales que rodean a una y a otra, indicando que la magia no tiene iglesia, ni congregación. Otros seguirán manteniendo, con Lévi-Strauss, el carácter naturista de la magia —trata de controlar las fuerzas de la naturaleza, mientras la religión atiende al mundo de las relaciones sociales— de los hombres entre sí o con los dioses o antepasados. La discusión de ésta y otras similares distinciones ha sido sin duda de gran utilidad para el avance investigador, pero el antropólogo suele tropezar en la práctica con la continua interpenetración de unos elementos en otros que hace inviable la dicotomía. Todas ellas por otra parte tienden a atribuir a la religión características más dignas o valiosas para nuestra cultura de las que se atribuyen a la magia.

En definitiva, las distinciones entre religión y magia y religión y superstición, nos han acercado a la reflexión sobre otro juego de connotaciones presentes también en la semántica del término «religiosidad popular», la de su oposición implícita a religiosidad culta, más racional: «más verdadera» o «más aceptable». Entre otras atribuciones, la consideración de que su apoyatura gnoseológica es más ingenua. Sin embargo, obras destacadas sobre la magia como la obra de Evans-Pritchard (1976), van a dignificar la situación gnoseológica del creyente en la magia haciendo comprender que no difiere en gran medida en sus procesos lógicos, de las formas de hacer convicción de los científicos. Formulación de sabor relativista que va a contribuir considerablemente en el campo filosófico al llamado proceso de desfamiliarización o desregionalización de la ciencia. Estamos enfrentados claramente ante el problema de la racionalidad de los actos culturales. Problema apasionante e intensamente planteado en la historia de la antropología, con una especial incidencia en los quince últimos años. Planteado ahí el tema, el antropólogo intenta descubrir en cualquier práctica cultural, por desconcertante y absurda que inicialmente le resulte, el destello de luz de la razón humana. Es reacio por otra parte a la aceptación de claras superioridades culturales de unos grupos sobre otros —que sospecha etnocéntricas— y no gusta privilegiarles con una mayor brevedad. Intenta comprender tan sólo los juegos de lógica en que se hacen «patentes» sus verdades.

Si después de todo este conjunto de escépticas insinuaciones, tratamos de recuperar el hilo conductor del tema de nuestro capítulo, creo que podríamos superar el naufragio del mismo, agarrándonos a algunas tablas que nos permitan volver a sentirnos de nuevo a flote, pero de una manera más crítica y dinámica que al principio. Hablando de nuestro mundo cultural europeo, «religión», «magia», «creencias populares» tienen un juego de significados para los «nativos» —sobre todo los que se consideran «cultos», con mayor polisemia entre los considerados «populares»— que sin duda nos orientan dentro de una temática relativamente concreta. Estos términos, difícilmente definibles para un científico, pueden ser descritos y analizados en su semántica descubriendo una red de conceptos *emic*. El antropólogo entra en contraste con ellos provisto de la actitud crítica y escéptica que hemos insinuado. Se preocupa fundamentalmente de la gente como pueblo y en su vida cotidiana, no olvida el tema de la racionalidad que trata de redescubrir aquí o allá o cuando menos el de la inteligibilidad de aquello que le sorprende. No acepta fácilmente la jerarquía culto-popular ni aparentes superioridades gnoseológicas, aunque es bien consciente de las valoraciones *emic* de los niveles de prestigio y de poder. Todo esto se lo plantea atendiendo a lo que se dice y lo que se hace. Acción significativa y acto de hablar se refuerzan mutuamente en la comprensión de este mundo. Si está provisto de un sentido flexible de la racionalidad y busca los íntimos procesos lógicos subyacentes, también trata de pensar en un nuevo sentido de la eficacia. Es consciente del poder «mágico» de las palabras, de la contundencia

psicológica de los rituales y pone en entredicho la utilidad de los pretendidamente pragmáticos y empíricos. En definitiva, en vez de partir de términos científicos precisos, sabe de la dificultad de aprender a preguntar, busca e intenta describir, casi visualmente, los conceptos a través de los cuales piensa la gente. Trata aquí y allá, en contraste entre el dato empírico y su inquietud intelectual, de ganar en visión interna del hombre.

II

Después de estas reflexiones dinamizadoras de nuestro título, en que éste se ha convertido en una pluralidad de caminos, en vez de una concreción de conceptos, el título inicial de nuestro capítulo nos brinda aún un último término a matizar. ¿Existe una religiosidad popular propia de la Península ibérica? Sin duda la gran mayoría de los «fenómenos religiosos» que hasta ahora hemos ido investigando, tienen sus correlatos en muy amplias regiones europeas y nos quedará siempre la duda de si en aquellas regiones donde no tenemos referencias, existen o han existido en otros tiempos. Muchos de los grandes temas son o se acercan a ser paneuropeos. Sin embargo un sinfín de matices y detalles aporta cada pequeña comarca o incluso cada pequeño pueblo o lugar. El fluir continuo de las generaciones contextualiza los viejos significantes en nuevas circunstancias, dotándolos de nuevas posibilidades semánticas. Por último, no pocos de los grandes temas de «religiosidad popular» europea coinciden en los aspectos formales de sus creencias, prácticas y símbolos con los de muy extensas áreas del planeta.

Los desarrollos teóricos de los antropólogos en temas de religiosidad europea conllevan su continuo contraste con lo que consideramos nuestros estudios «clásicos» de religión en culturas de una menor complejidad. Un elemento diferencial de estas religiones «complejas» es la extraordinaria importancia de los especialistas religiosos (Davis, 1982). Especialistas que forman comunidades internamente jerarquizadas, donde unos son más «expertos» que otros. La importancia de la organización con que ellos tratan de controlar la experiencia religiosa, invade el campo del lenguaje de la religión, que queda estrechamente relacionado con el lenguaje esotérico de los expertos, frente a un lenguaje sacro derivado de la experiencia diaria de la familia, la política y la vida económica, propio de religiones más simples.

De esta forma las preocupaciones concretas de la investigación antropológica vuelven a situarnos frente a una de las connotaciones del término «religiosidad popular» tan sólo insinuada en el apartado anterior: su oposición a una pretendida «religiosidad oficial». Por supuesto que desde una posible postura científica —*etic*— este binomio resulta también problemático. Frente a él ha habido quienes han sugerido la utilidad de atender a lo que ellos llaman «procesos de oficialización» y «procesos de operativización» religiosa (Vrihof y Waardenburg, 1979, Introducción). Otros gustan hablar de «cristianismo vernáculo» (James y Johnson, 1988).

Hay quienes prefieren eludir esta evocación dicotómica y hacen referencia tan sólo al contraste entre organización religiosa y experiencia religiosa. Las tres posturas que acabo de seleccionar ofrecen, creo, matices de una extraordinaria importancia. Paso, como prometí, a ejemplificar.

Válganos para ello la atención a la religiosidad popular gallega, extraordinariamente rica y significativa para nuestro intento. Dentro del escenario que tratamos de contemplar, me detendré en la consideración del eje dinámico constituido por dos figuras clave en el entramado de nuestra historia, dos protagonistas fundamentales y paradigmáticos: por un lado, el cura con su trasfondo institucional; por el otro, alguna mujer de la comunidad a la que se atribuyen conocimientos y poderes especiales. Si el papel religioso «oficial» es detentado por una figura masculina «es la mujer la que estadística, vital y ritualmente domina y preside el complejo cosmos de creencias» en el caso concreto de Galicia[1].

Si atendemos a la rica constelación de términos y ambiguas funciones con que se clasifican en Galicia los especialistas que intervienen en el campo de la creencia —según Lisón (1979)— aparecerán a un lado del eje polar, entre los que ayudan y favorecen, y son signos de esperanza y futuro, la sabia, la *curandeira,* la *herbateira,* el cura, los levantadores de paletilla y espinilla, el *arresponsador,* etc. La *bruxa,* por su naturaleza ambigua y fluida, ocupa un lugar dudoso e intermedio entre aquéllas y la *meiga.* Ésta encarna y representa las fuerzas del mal, lo que no tiene sentido, la quiebra del orden, el fracaso y la muerte.

Tanto en la acción como en el pensamiento la atención ceremonial de la bruja es simplemente un continuo esfuerzo por aproximarse a la esfera de lo sagrado. Atendamos a la siguiente descripción:

> En la habitación, escenario de su peculiar liturgia, he podido observar imágenes de santos (con predominio de san Antonio), cuadros de la Virgen, del corazón de Jesús, de Cristo rodeado de niños, crucifijos sobre la mesa o pared, agua bendita, rosarios y cruces de Caravaca... sus armarios guardan *cousas boas* o *cousas santas*, como agua bendita, incienso, *pedra ara, terra do sagrado* (del cementerio o atrio), estampas, rescritos, cirios que se encendieron en la iglesia el día de Jueves Santo y cruces; pero lo que muchas de ellas guardan como verdadera reliquia es *o libro* en el que leen, copia del ritual sacerdotal. La bruja no sólo se rodea de sacramentales para lograr eficacia en su actuación, sino que además trata de identificarse con el cura revistiéndose de sus ornamentos sacerdotales, esto es, de sobrepelliz y más frecuentemente de estola. Aunque no siempre la dramatización ritual es severa y pausada —se colorea a veces de un carácter mecánico—, los participantes u observadores se comportan como si estuvieran en la iglesia, especialmente cuando la bruja bendice o «corta la envidia» de un barco no afortunado en el mar y también cuando repite la misma liturgia en la casa o establo. Se persignan, descubre su cabeza, están en silencio y se arrodillan. También en el contenido imitan y sustituyen a curas al dar consejos y orientaciones, recomiendan a sus clientes que encarguen misas, visiten santuarios, recen novenas, den limosnas, compren aceite para la lámpara del Santísimo y acudan directamente al sacerdote (Lisón Tolosana, 1979).

1. Lisón Tolosana (1979), a quien sigo en estos párrafos referidos a la brujería.

Hasta aquí nuestra extensa cita que nos habla de un determinado estilo de cristianismo vernáculo. Atendamos a continuación, en contraste, a la posición desempeñada por la otra figura pareja en nuestro binomio: el cura rural como bisagra entre organizaciones y cosmovisiones distintas (Fernández de Rota, 1987), nos coloca en la comprensión de una situación liminal y ambigua. Ha sido el representante de la oficialidad; durante mucho tiempo casi el único representante cercano, día a día, al vivir del campesino, actuando unas veces de controlador y otras recogiendo sus quejas o disimulando sus costumbres. El cura rural ha vivido perteneciendo a dos comunidades y simbolizando mundos diferentes. Su situación de encrucijada entre límites sociales y metafísicos le brindará un abanico de alternativas en su conducta. Podrá situarse en muy distintos enclaves estructurales. La aparente repetitividad rígida de su papel ritual encierra una notable variedad de actitudes y comportamientos. De él brotan diferentes iniciativas, en torno a él se juegan plurales tensiones y se articulan en él campos de fuerzas dispares. El cura aldeano es protagonista impulsor, pero es también, en parte, construcción rural en su juego de adaptaciones y asimilaciones. Frente al poder laico de otras figuras importantes de la aldea, el cura ha tenido el tremendo poder de lo sagrado. Su figura aparece dotada de una serie de poderes sobrenaturales y atributos excelsos.

Atiendo ahora a sugerencias concretas tomadas de mi trabajo de campo en una zona rural de la provincia de La Coruña. A través de la misa, el sacerdote podrá consolar las penas de un espíritu «vagamundo». Difícilmente nadie puede tener tanto poder como el cura sobre los espíritus. Podía desafiar el poder del diablo —«apártate de mi demo que eu son crego»—. Muchos han dejado de tener apariciones cuando antes las veían con frecuencia o han dejado de tener mal de ojo gracias a un cura que «non sei que lle fixo». Las narraciones concretas que hablan de un cura que leyendo un libro hizo ascender por los aires a su interlocutor se mezclan con atribuciones más genéricas referidas a los poderes misteriosos que pueden emanar del cura en el momento del bautismo, del ara del altar o de otros momentos o circunstancias de los ritos religiosos que preside el sacerdote.

En opinión de sus feligreses no pocos curas han sido y son excelentes *manciñeiros* —medicineros— y a ellos acudían desde parroquias lejanas dado que curaban mejor que muchos médicos. Eran también, algunos, celosos defensores de viejas costumbres y particulares creencias como los curas que antes de presidir el entierro se aseguraban cuidadosamente de que el ganado hubiese sido sacado de la corte para evitar las posibles desgracias subsiguientes. La frontera entre la narración, la reinterpretación popular y la fantasía es imposible de deslindar. A veces son presentados como reticentes incluso con fundamentales creencias católicas, como el cura que —dicen— defendía que el único dios es el Sol. Los hechos y dichos del cura eran comentados con atención por la comunidad y daban lugar a bien dispares juicios de valor. Qué sea lo propio o impropio de un cura, puede pasar por contrastados criterios (Fernández de Rota, 1987).

Ante este breve esbozo cabe preguntarnos por qué contortos derroteros pasan los procesos de oficialización y operativización en este complicado mundo religioso. ¿Quién y cómo trata de organizar y controlar la experiencia religiosa? Evidentemente el complejo problema planteado sincrónicamente cobra nuevas vías de comprensión y complicación si proyectamos un análisis de tipo histórico. En su reciente obra sobre *La España mental,* Lisón Tolosana (1990), realiza un sugeridor contraste entre los dos tomos en que se divide la obra: «Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro» y «Endemoniados en Galicia hoy». En las prácticas recogidas en su trabajo de campo, observadas en muchos casos por el propio autor, hay un sinfín de elementos coincidentes con hechos de que nos hablan los documentos del Siglo de Oro. Toda una rica concepción sobre el mal vincula a los clérigos y aristócratas de la corte de los Austrias con las actuales mujeres especialistas del agro gallego. Como recalcará el autor, «el exorcismo gallego..., aunque rico en variaciones menores, tanto en su esencia como en su estructura y naturaleza dialogal esconde un *rationale* europeo-occidental y pertenece a un *genre* u organización textual milenarios». Dentro de la religiosidad gallega «la ontología y metafísica del mal vienen de fuera, la concepción de Satán es aprendida y la teología del exorcismo y del ritual provienen de una tradición literaria». El sofisticado lenguaje de los «expertos» religiosos europeos ha vehiculado históricamente entre distintos niveles de la sociedad una red de tortuosos derroteros hermenéuticos.

Sin duda mis ejemplos son excesivamente breves; la experiencia vital del antropólogo que trata de asimilar y expresar vivencias ajenas, sólo puede adquirirse en dilatados periodos de íntima convivencia y sólo puede trasmitirse en «densas descripciones» que exigen un mayor espacio. Me ha parecido indispensable, con todo, en esta introducción, tratar de sugerir en unos párrafos lo que es la trasmisión de esta vivencia de forma que el lector interesado tome noticia de ella y trate, si lo cree conveniente, de profundizar en este camino.

He intentado con ello mostrar la situación hermenéutica desde la que interpreta el antropólogo. Éste hace un esfuerzo por no quedar encerrado en ninguno de los mundillos de expertos que analizan la situación. Se sumerge, en cambio, en un «mundo» concreto distinto del suyo. La óptica que he insinuado no es evidentemente la óptica universal de las clases «populares». Nos sitúa con todo dentro de unos marcos culturales compartidos en numerosas facetas en muy amplios ambientes gallegos y con ciertas modificaciones en otras áreas geográficas. La clasificación antropológica de expertos asume como mediación los términos empleados por el colectivo que estudiamos. Estos términos clasificatorios o descriptivos brillarán en el análisis como palabras clave cuya semántica debe descubrirse a través de su empleo en multitud de eventos culturales. Los propios términos, valores y convicciones del antropólogo no pueden quedar olvidados, pero quedan profundamente trastocados al intentar trabajar con ellos desde una perspectiva ajena. El antropólogo trata de compren-

der un mundo que tiene su autónoma coherencia e inteligibilidad desde la óptica de una cosmovisión concreta. Trata de comprender el universo religioso como una espesa tela de araña de significados.

El antropólogo compara el mundo ajeno y el propio. Abre su comparación a otros momentos históricos y áreas geográficas en búsqueda de analogías. En el contraste vislumbra e ilumina problemas como nuestra lucha contra el mal omnipresente, las ambigüedades y tensiones continuas de nuestros diferentes tipos de creencias, la relatividad de la confirmación empírica de nuestras «verdades», las multiplicaciones de «yos» y «tús» en el diálogo, la identidad propia, la del otro y la pertenencia a una identidad colectiva.

Nuestra ejemplificación podía haber partido del contraste entre los santuarios domésticos familiares donde se guardan la intimidad y los recuerdos y la riqueza simbólica de los centros comunitarios en torno a iglesias o capillas. Podíamos haber partido de la organización sociosimbólica de cofradías o de la fuerza vinculante de la comunidad parroquial, del colorido y permanencia utltratemporal de fiestas y ritos o de la capacidad controladora de la experiencia, de normas morales. Cualquier acontecimiento social podía servir de estímulo inicial para ensayar la cognición a través de la experiencia vital desde una situación antropológica. En la sugerencia imaginativa de otras vidas y en el contraste, llegaría a atisbar, como antes dijimos, una nueva forma de ordenar nuestras humanas perplejidades.

BIBLIOGRAFIA

Álvarez Santalo, C., Buxo Rey, M. J. y Rodríguez Becerra, S. (eds.) (1989), *La religiosidad popular:* «I. Antropología e historia. II Vida y muerte: la imaginación religiosa. III Hermandades, romerías y santuarios», Anthropos, Barcelona.

Banton, M. (ed.) (1966), *Anthropological Approaches to the study of Religion,* Tavistock, London.

Davis, J. (ed.) (1982), *Religious Organization and Religious Experience,* Academic Press, London.

Evans-Pritchard, E. E. (1976), *Brujería, magia y oráculos entre los Azande,* Anagrama, Barcelona.

Fernández de Rota y Monter, J. A. (1987), *Gallegos ante un espejo. Imaginación antropológica en la historia,* Castro, La Coruña.

Fernández de Rota y Monter, J. A. (1990), «Los curas rurales del siglo XIX»: *Lumieira 14.*

James, W. y Douglas H. Johnson (1988), *Vernacular Christianity. Essays in the Social Anthropology of Religion,* Jaso, Oxford.

Lisón Tolosana, C. (1979), *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia,* Akal, Madrid.

Lisón Tolosana, C. (1990), «Endemoniados y Exorcismos en los Siglos de Oro», en *La España Mental* I, Akal, Madrid, 1990; «Endemoniados en Galicia hoy», en *La España Mental* II, Akal, Madrid.

Maldonado, L. (1990), *Para comprender el catolicismo popular,* Verbo Divino, Estella (Navarra).

Waal, A. de (1975), *Introducción a la antropología religiosa,* Verbo Divino, Estella (Navarra).

RELIGION Y MAGIA EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR LATINOAMERICANA

Jorge R. Seibold

La religiosidad popular latinoamericana es uno de los fenómenos espirituales más ricos y más complejos de nuestro tiempo y que desborda cualquier encuadramiento. Tres grandes tradiciones están en su origen y son como sus raíces fundacionales. La tradición indígena precolombina todavía viviente en varios estamentos de su sociedad. La tradición africana que viniera con la trata de esclavos. Finalmente la tradición católica traída por los primeros conquistadores y misioneros, la más universal, y que se extendiera a casi todo el continente latinoamericano. Estos cinco siglos son testigos de la profunda transformación espiritual que experimentó América latina bajo la impronta de estas grandes tradiciones. Ellas, al no permanecer aisladas, produjeron también diversos sincretismos religiosos donde conviven muchas veces el elemento mítico-indígena, la creencia cristiana y lo ritual africano. A esto se agrega también que con la llegada de nuevos contingentes de inmigrantes a finales del siglo XIX y a comienzos del XX se produjo el arribo de otras tradiciones religiosas como las que aportaron, entre otras, el espiritismo y las iglesias evangélicas de cuño «protestante», cuya penetración lenta e imperceptible preparó la irrupción en estos últimos cincuenta años de una gran cantidad de «sectas» cristianas y no cristianas, algunas de las cuales, como los «pentecostales» y los «testigos de Jehová», han logrado en algunos países tal cantidad de adeptos que ya presentan características «populares». Junto a estas manifestaciones se constata en estos últimos años el incremento de cultos afro-brasileños, como la Umbanda, que han captado buenos sectores del nivel popular católico en países que como Argentina eran extraños a esa tradición. También se observa, especialmente en las grandes ciudades, la entrada y presencia de cultos esotéricos de origen oriental, paracristiano e incluso satánico, pero sin alcanzar todavía un suficiente grado de difusión y aceptación en la población, de tal modo que no se los puede considerar como «populares».

No todo este enorme e impresionante mosaico de cultos y creencias modelan con la misma profundidad y extensión el alma de los pueblos latinoamericanos. Un primer análisis nos lleva a distinguir en América la vigencia de al menos cinco tipos principales de religiosidad popular: la que poviene del mundo indígena americano y que conserva y cultiva todavía hoy sus creencias ancestrales; el «catolicismo popular» extendido por casi toda América latina; el «sincretismo indígena» que ha asimilado importantes aspectos cristianos, tal como es palpable en diversas áreas andinas; el «sincretismo afro-brasileño» o «antillano», que tiene también connotaciones cristianas; por último, el «evangelismo popular» que ya presenta características definidas y bien distintas del catolicismo popular o de los restantes sincretismos americanos. Nuestro trabajo se circunscribirá a estudiar el «catolicismo popular» que es todavía ciertamente el fenómeno religioso más universal y característico de la compleja geografía latinoamericana.

El «catolicismo popular» (CP) que aquí estudiaremos es una forma específica de la religiosidad popular (RP), propia de los pueblos latinoamericanos, y que les da su propia fisonomía en la que se reúnen rasgos religiosos comunes y distintos a los de otros pueblos, como podrían ser los de Europa, África o Asia. Este CP es de antigua data. Se fue forjando en la primera evangelización del siglo XVI. Adquirió su primera fisonomía en los siglos XVII y XVIII. Sufrió sus primeras crisis con las nuevas ideas y movimientos del siglo XIX. Su redescubrimiento es reciente. Es obra de los últimos treinta años. Nosotros no estudiaremos la historia completa de la conformación de este CP. Nos centraremos más bien en la etapa final de su «redescubrimiento», es decir, a estos últimos treinta años. Pero al hacerlo debemos tomar en cuenta la problemática de «religión» y «magia» que será el aspecto *formal* desde el cual vamos a ver a este CP. Pero el considerar este aspecto formal ya nos introduce en las diversas ópticas con las cuales se puede mirar y juzgar el mismo fenómeno del CP. El redescubrimiento en estos treinta años de la RP de nuestros pueblos está íntimamente ligado a las diversas ópticas que nos han permitido individualizar y revalorizar el fenómeno. Estas ópticas son fundamentalmente tres: una científica, las otras dos espirituales. La primera tiene que ver con las diversas ciencias, especialmente de la religión, que intervienen para captar e interpretar los diversos aspectos del CP. Así la historia, la psicología, la sociología, la fenomenología de la religión y, a un nivel aún más comprehensivo, la filosofía y la teología. La segunda óptica no despreciable para la conciencia creyente es la del magisterio eclesial tanto a nivel nacional, como latinoamericano y universal, que no ha dejado de decir su palabra sobre la religiosidad popular latinoamericana (RPL). La tercera óptica es la del simple creyente, que como «nosotros» está desde dentro empapado de este CP y arriesga a decir su palabra como la simple expresión de su experiencia de fe eclesial en el espíritu. Este trabajo expresará debidamente distinguidas estas tres ópticas, cuando fuera necesario explicitarlas.

Procederemos en tres pasos. En el primero visualizaremos el surgimiento de la problemática de la RP y sus primeros estudios e interpretaciones ocurridos en los años sesenta, antes de Medellín en 1968. En el segundo veremos el despliegue de las interpretaciones del CP en los años setenta, antes de Puebla en 1979. En el tercero esbozaremos los aspectos más fundamentales de lo que ocurrió en Puebla y señalaremos algunos problemas nuevos que desafían al CP latinoamericano en la década que va de los ochenta a nuestros días.

I. SURGIMIENTO DE LA PROBLEMATICA DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y SUS PRIMERAS INTERPRETACIONES

La valorización del CPL es relativamente reciente. La declaración del Documento de Puebla (DP) de 1979 de que la «religión del pueblo latinoamericano... es un catolicismo popular» (DP, 444) venía a legitimar eclesialmente un firme, paulatino y a veces conflictivo proceso por el cual la Iglesia latinoamericana reencontraba su propia identidad en la RP que ella misma había gestado desde los albores mismos de su primera evangelización. Ya a comienzos y a mediados de los años sesenta llegaban a las playas de América las voces modernizantes de la teología europea de la secularización, los libros de Robinson, Cox, Van Buren, donde se presentaba la apología de la muerte de Dios. Muchos católicos, especialmente clérigos, no advertidos, comenzaron por estos años a quitar las imágenes de los altares y hacer otras reformas similares en orden a adaptar la Iglesia a los nuevos tiempos que se avecinaban. De pronto la cercanía de la «ciudad secular» hacía caer en la cuenta a muchos de que América latina vivía todavía sumergida en una «ciudad sacral». Había que hacer, pues, su inventario, en orden a su trasvasamiento y cambio. Ese fue quizá el primer origen de los primeros estudios sobre la RPL. En el ámbito de las ciencias sociales los años sesenta alentaban la presencia de una sociología desarrollista que incitaba al cambio social seguida, luego, por una sociología de la dependencia, que cuestionaba el carácter imperialista de ese cambio. Ambas posturas de ningún modo avalaban una valoración positiva de las diversas formas de la RPL ya que sus formas, según su interpretación, estaban ligadas a sus fases coloniales, agrarias y premodernas, lo que constituía un verdadero obstáculo a la modernización y liberación de América latina. Los primeros estudios relevantes de sociología religiosa —así se llamaba por ese entonces a los estudios sociológicos sobre prácticas religiosas— mostraban un especial interés en contrastar lo «oficial» con lo «popular», jerarquizando el primero, mientras que el segundo, el catolicismo popular —ya así denominado (Pin, 1963)— aparecía sospechosamente ligado a prácticas externas, devociones, novenas, fiestas, que no estarían ajenas a las prácticas de la superstición y la magia. Este catolicismo popular, para esta interpretación, no creaba pertenencia a la Iglesia. Era más bien un catolicismo cultural ads-

crito más a un *ethos* que a la misma Iglesia como institución. El modelo que predeterminaba este juicio era el modelo de una Iglesia ilustrada y conducida por una élite clarividente de obispos, sacerdotes y laicos. Modelo modernizador, pero preconciliar, en el cual todavía, a pesar de que aparecía mencionado lo «popular», no estaba presente aún el concepto de «pueblo» que será capital pocos años después en el concilio Vaticano II cuando se hable de la Iglesia como pueblo de Dios (LG, 9). Este catolicismo modernizador debía contribuir a erradicar la sociedad feudal latinoamericana, rural, atrasada, tradicional, carente de tecnología, y llevarla a conformar una América latina urbana, industrial, progresista (cf. Johansson, 1990, 53). Otros investigadores sociales, como F. Houtart (1964), se encontraban también alineados en esta perspectiva modernizante. Con todo por ese entonces no dejaron de escucharse otras voces que ponían la verdad en su justo medio. Así, en Chile R. Poblete (1965) recordaba el rol de la Iglesia en lo popular y no sólo en las élites. Por ese entonces también J. Comblin (1966; 1968), situado en el medio brasileño, introduce en su análisis de la religiosidad brasileña la perspectiva histórica, lo que permite comprender al catolicismo popular en sí mismo y no como una desviación aberrante del catolicismo oficial. El catolicismo popular aparece así hermanado al «catolicismo medieval» y se desprende de aquellas interpretaciones que lo ligaban directamente a las prácticas de la superstición y la magia. Se aparta también de la excesiva separación entre masa y élite (cf. Johansson, 1990, 83). En el ámbito argentino será la obra de A. Büntig (1967) la que retome la teoría de las motivaciones de E. Pin en orden a estudiar al catolicismo popular en la Argentina. Para Büntig el catolicismo popular estaría ligado a motivaciones primarias de orden individual de tipo cosmológico, psicológico y escatológico. Todo ello hace que se interpreten las manifestaciones del CP a nivel de las religiones animistas que buscan asegurar primariamente la subsistencia por el recurso a lo «numinoso» y a los «santos» como «poderes» y a la interpretación de los ritos bajo el signo del «ritualismo» mágico. Estas motivaciones no crean verdadera pertenencia. Sólo las motivaciones socio-culturales racionalizadas son las que crean verdadera pertenencia. Por encima de ella habría otra motivación de «transformación espiritual» que sería una motivación «puramente» espiritual y no contaminada y que daría la más profunda pertenencia. Este purismo histórico será vanamente buscado. Puebla dará por tierra con este ahistoricismo al reconocer que este catolicismo popular tiene la misión también de ser «evangelizador» (DP, 348). La II Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín en 1968, aunque reconoce a la RP como «elemento válido en América latina» (Med. Doc. 8, n. 2), sin embargo todavía no la valora en toda su profundidad y riqueza ya que se la ve todavía como comprometida con una religiosidad de tipo cósmico y no suficientemente desprendida de su andamiaje mundano como para ser comprendida en su virtualidad personal y comunitaria (cf. Arias, 1978).

II. EL DESPLIEGUE Y CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR LATINOAMERICANA

Medellín apenas fue un breve catalizador de las posiciones acerca de la RP y abre una década donde los instrumentos teóricos para apreciar e interpretar los diversos aspectos de la RP latinoamericana van a ser puestos a punto. El mismo Büntig se da cuenta de la parcialidad con que se han llevado a cabo los estudios del fenómeno de la RP. Algunos, llevados por una actitud «angélica», aprueban todo lo que viene de lo popular y otros, llevados por una posición «iconoclasta», son llevados a una posición intransigente y negativa ante todo lo popular. Es preciso, más allá de estas posiciones dogmáticas y arbitrarias, abrirse a la totalidad del fenómeno religioso de la RP mediante una adecuada metodología interdisciplinar en la que se integre lo sociológico, lo antropológico, lo histórico, psicológico, bíblico, pastoral y teológico (cf. Büntig, 1969; 1970). Büntig asociará junto a él a otros investigadores de diversas orientaciones. Uno de ellos, E. Dussel (cf. Dussel y Essandi, 1970), afirmará que el cristianismo, entendido sólo como fe al estilo Barth, Bultmann, Tillich y Bonhoeffer, es una pretensión imposible. En una perspectiva parecida a la interpretación histórica de Comblin propone diversos modelos que confluyen en la constitución del CP, pero su misma interpretación de la RPL aparece deficiente al considerar que son las élites las que evangelizan a la masa del CP. Si aquéllas no lo hacen éste perecerá. Puede percibirse aquí este elitismo que deberá esperar a Puebla para ser completamente contrarrestado. Todavía en estas posiciones de Büntig y de su escuela se ve al CP ligado al sincretismo y a la superstición aunque revestido de un ropaje católico ortodoxo (cf. Johansson, 1990, 137).

Otro proyecto interdisciplinario para estudiar la RP de varios países de América latina fue llevado a cabo por el equipo del FERES con el patrocinio del CELAM (cf. FERES-A. L., 1972). Este proyecto partió con algunas hipótesis acerca del CP basadas en los resultados anteriores pero, luego, debieron ser drásticamente cambiadas. Se reconocerá que el CP es legítimamente «católico», ya que el «catolicismo» se presenta en diversas «constelaciones» que suelen variar según tres «tipos», a saber, sacramental, protector y devocional. El catolicismo popular latinoamericano pertenecería a un tipo de catolicismo donde se privilegia la «constelación devocional y protectora» por sobre la «sacramental». La magia, que pone su confianza en los meros gestos y en las fórmulas, se distinguirá de las actitudes que derivan de la «constelación protectora» en la que se pone la confianza en la persona de los santos. A pesar de este avance persistirá en este estudio un cierto privilegio de la «constelación sacramental» por encima de la «constelación protectora y devocional» propia del CP. Ligado a este trabajo de FERES estará el estudio de A. Cruz (1970) sobre la religiosidad popular chilena. Lo interesante del acercamiento interpretativo de Cruz es el recurrir al modelo «estructural funcionalista» de R. Merton (1964) donde cada cultura funciona como un todo y en donde la reli-

gión debe cumplir una determinada función en relación a ese todo, la función religiosa. Esta perspectiva es interesante y luego será ampliamente aprovechada en Puebla. Aquí su utilidad fue muy reducida dada la actitud de sospecha que Cruz asumió al considerar la religión y la magia en un mismo nivel como refugio del hombre ante el desafío del compromiso humano.

Un progreso apreciable en la interpretación y valoración de la RP latinoamericana se da cuando comienzan a darse acercamientos antropológicos y pastorales. M. Marzal (1969) es uno de esos autores que incorpora la antropología como ciencia de la cultura y donde la misma religiosidad es una parte de esa cultura. El fenómeno religioso es para Marzal (1973) algo específico e irreductible a lo meramente económico (Marx), a lo psicológico (Freud) o a lo sociológico (Durkheim). Incorpora así los hallazgos más genuinos de la fenomenología de la religión (cf. J. Martín Velasco, 1978; Vélez Correa, 1991, etc.). Desarrolla en ese contexto toda una metodología de la investigación de la RP, como los marcos teóricos de su interpretación, que incluyen tres tópicos: la distinción entre religión y magia, la interpretación de la religión como sistema cultural (cf. Geertz, 1987) y la interpretación mediante microteorías de algunos hechos significativos como, por ejemplo, las fiestas. En el caso de la distinción entre religión y magia, Marzal constata la dificultad de distinguir este fenómeno dentro del *continuum* religioso-mágico para lo cual apela a diversas teorías como las de la «manipulación-súplica» de Frazer, la de la «utilidad-celebración» de Malinowski, la de lo «personal-comunitario» de Durkheim y la del «control ecológico-control social» de Aberle. Muy interesantes son las hipótesis que luego Marzal aplica a la RP en base al marco teórico expuesto. En su análisis de las religiones populares de América del Sur, Marzal (1975) sigue la triple división de un sistema religioso en creencias, ritos y formas de organización religiosa. Hoy se tiende a agregar a esta triple división otras dos dedicadas respectivamente a la misma experiencia creyente de lo sagrado y al comportamiento ético como consecuencia de esa experiencia (cf. Büntig, 1981; Seibold, 1987).

Junto a estos estudios antropológicos y sociológicos de la RPL se sucedieron otras aproximaciones provenientes de la pastoral popular que, sin proveer nuevas investigaciones empíricas, dieron sin embargo nuevos encuadres al CP. Entre estos estudios deben destacarse los de Galilea (1979) y Alliende (1977a).

Mientras tanto aires renovadores se hacían sentir también en Argentina. En abril de 1969, el episcopado argentino en su *Declaración de San Miguel* reafirma, entre otras cosas, su aprecio por la RP que vive el pueblo argentino. Una serie de pensadores, en su mayoría pastoralistas, filósofos y teólogos, comienzan a elaborar por esos años toda la problemática surgida alrededor de la RP. Entre ellos sobresalen L. Gera y J. C. Scannone. La reflexión teológica de Gera (1974; 1977) se centró principalmente alrededor de los conceptos de «cultura» y «pueblo» a cuya luz intentará comprender más profundamente a la RP. En esta perspectiva

la religión aparece como la sustancia de la cultura que asumirá vitalmente el pueblo. Ya estamos a pocos pasos de las históricas formulaciones del Documento de Puebla acerca de la cultura, el pueblo y su religiosidad (DP, 385-393). Por su parte, Scannone (1976a), ya en diálogo con la naciente Teología de la Liberación (cf. Gutiérrez, 1972), toma a la cultura popular como «lugar hermenéutico» de la teología latinoamericana y discierne el sentido de la praxis según se tome un modelo clasista o un modelo histórico-cultural de pueblo. Ya se percibe en estos análisis la tensión naciente del conflicto de las interpretaciones que recorrerá a partir de esos años la discusión sobre la teología de la liberación, discusión que no dejará de afectar a la recta interpretación de la RPL. Otra de las preocupaciones centrales de Scannone (1976b) será el recuperar la especificidad de la racionalidad sapiencial y simbólica del pueblo fiel. Por esta perspectiva ya reaccionaba Scannone contra las tendencias de ver en América latina sólo lo negativo de la dependencia y de la opresión, sin descubrir todo el rico caudal humano enhebrado en las culturas de nuestros pueblos.

Otro modo bastante diverso de enfrentar e interpretar a la RPL fue la que emprendió en Perú un grupo de investigadores del Centro «Bartolomé de Las Casas». En un característico trabajo de esta orientación R. Vidales y T. Kudó (1975), asumen como punto de partida el presupuesto marxista del conflicto de clases entre oprimidos y opresores y propugnan un proceso que lleva a la liberación como solución de ese conflicto. En este contexto se inscribe la RP y se estudia su rol liberador o enmascarador (ideológico) según que la RP sirva a un proyecto de liberación o de explotación. Aquí el factor alienante de la RP no le viene tanto del cultivo de actitudes mágicas y ritualistas cuanto de ser a veces una religiosidad oprimida, apolítica, legitimadora del orden establecido. La carga liberadora de la RP le viene de su dimensión profética de denuncia y de cambio. Perspectivas semejantes pueden encontrarse en los trabajos de Irarrazaval (1978), Kudó (1980). (Para un juicio matizado y crítico de esta posición véase Johansson, 1990, 217-220.)

Mientras tanto, en varios sectores de la Iglesia latinoamericana se iba tomando conciencia de la necesidad de aunar esfuerzos a fin de ahondar la problemática y preparar la próxima conferencia episcopal que habría de celebrarse en Puebla. En esta línea el CELAM organizó en Bogotá en 1976 un encuentro de estudiosos y pastoralistas de la RPL. Allí se emite un documento final sobre *Iglesia y religiosidad popular en América Latina* que, al decir de Alliende (1977b), puede ser considerado como el «bogotazo» de la RPL. En verdad es un documento valioso que refleja el estado de la cuestión de la RPL hasta ese momento y prepara a Puebla. En relación a la religión y a la magia este documento afirma que «en ninguna parte hay religión ni fe puras y que las creencias y ritos religiosos participan de la ambigüedad de todo lo humano» (n. 44). A las mismas ciencias de la religión les es difícil discernir su diferencia debido a lo intrincado de las motivaciones humanas que animan sus prácticas,

lo que exige de los agentes pastorales gran prudencia y delicadeza en sus tratamientos (nn. 45-47). Entre los muchos pensadores latinoamericanos que participaron de este encuentro del CELAM en Bogotá merecen destacarse las presencias de A. Methol Ferré (1977), P. Morandé (1977) y A. López Trujillo (1977) cuyas perspectivas históricas, culturales y teológicas se plasmaron, junto con otros aportes, en dicho documento. Pero no todo era concordancia en este esfuerzo por recuperar una genuina valoración de la RP. No dejaban de escucharse por ese entonces voces críticas contra la RP como las de J. L. Segundo (1970; 1973; 1975). Sin embargo los tiempos se encaminaban a un reconocimiento cada vez más abierto de la RP. Dos acontecimientos le dieron franco respaldo. Uno la encíclica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI en 1975, el primer documento del magisterio universal de la Iglesia que se refiere explícitamente a la RP al reconocer sus valores y señalar los límites que deben ser tomados en cuenta para llevar a cabo una mejor y más adecuada evangelización (*EN,* 48). El otro es la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (México) en 1979 que, dada su importancia para la RPL, trataremos aparte ya que, además, inaugura la tercera etapa de un itinerario en el que todavía transitamos.

III. LEGITIMACION Y NUEVOS DESAFIOS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR LATINOAMERICANA

Al decir que Puebla legitima a la RPL no queremos significar que la «canoniza» como si la RPL fuera una realidad pura e incontaminada. No se trata de eso. Lo que hace Puebla es reconocer en el nivel eclesial la presencia de esta RP en el seno de la Iglesia latinoamericana e identificarse con ella. Para llegar a ello tuvo que transitarse un largo camino en la autoconciencia de la Iglesia latinoamericana. Las perspectivas de Medellín, aunque pastoralistas, estaban demasiado comprometidas con una analítica de tipo socio-económica, mientras que Puebla, al privilegiar la evangelización de la cultura y a la RP, asumirá una analítica más bien histórico-cultural (cf. Quarrachino, 1981). El concepto general de «cultura» que asumirá Puebla tiene su fuente de inspiración en los documentos *Gaudium et spes* del concilio Vaticano II y *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI. Pero Puebla lo reelaborará al menos en dos puntos esenciales. Primero, al considerar sujeto de la cultura no sólo al hombre en general sino al pueblo latinoamericano (DP, 386). Segundo, al presentar la fe y la cultura no como dos ámbitos separados y contrapuestos, sino íntimamente compenetrados donde lo religioso viene a ser «lo esencial de la cultura» (DP, 389), es decir, lo que apoya, lo que inspira a los restantes valores también esenciales de la cultura (cf. Gera, 1979; R. Seibold, 1982). El DP declara que por RP no se entiende algo superficial o fetichista sino «el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las

manifiestan» (DP, 444). Se trata nada menos que de la «existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado» *(Ibid.)*. Por eso la «religión del pueblo latinoamericano... es expresión de la fe católica» *(Ibid.)*. En una palabra, la RP es un «catolicismo popular» *(Ibid.)*. Por esta razón la fe que se expresa en la RP se constituye en la «matriz cultural del continente» (DP, 445). Esta RP es una «religión del pueblo», que abarca a «todos los sectores», pero que es vivida preferentemente por los «pobres y sencillos» (DP, 447).

El Documento de Puebla reivindica también el tema de la «sabiduría popular» que brota de esa RP y que la capacita en prodigiosa «síntesis vital» a conllevar «creadoramente lo divino y lo humano; Cristo y María, espíritu y cuerpo; comunión e institución; persona y comunidad; fe y patria, inteligencia y afecto» (DP, 448). Esta sabiduría popular se convierte así para el pueblo en «principio de discernimiento» *(Ibid.)* que le ayuda a decidir y actuar. Y más aún. La RP no sólo es objeto de evangelización, sino en cuanto tiene en sí la palabra de Dios «es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza a sí mismo» (DP, 450). No deja de señalarse tampoco la tensión entre RP y liberación. Hay algo incumplido en la vida de los pueblos y estados de América latina. La RP no ha podido revertir las situaciones de injusticia y pobreza (DP, 437). De aquí surge que la «religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor de una verdadera liberación» (DP, 452). Pero junto a estos y otros aspectos positivos de la RP (DP, 454) se señalan también aspectos negativos de diverso origen (DP, 456). Entre los de tipo ancestral se hallan la «superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo» *(Ibid.)*. Junto a estos obstáculos se hallan otros que llaman también a una más profunda y extensa evangelización *(Ibid.)*.

Por esta breve síntesis ya puede verse cómo Puebla ha asumido y discernido las diversas contribuciones que confluyeron para una revaloración de la RPL (cf. Johansson, 1990, 277; Scannone, 1990, 39-58; Ribeiro, 1985, 47-98). Ahora bien, si Puebla fue el término de llegada de un amplio proceso que llevó casi 20 años, no significó por ello la clausura de nuevos avances o despliegue de nuevas tendencias o desafíos que se iban a dar en la década de los ochenta hasta nuestros días. Para terminar nos referiremos brevemente a cuatro de ellos.

El *primero* está ligado a la «inculturación del evangelio» (cf. Congreso Internacional de Teología, 1985). Puebla no abordó este tema. Ni siquiera utilizó la palabra «inculturación». La valoración y reconocimiento de la RP efectuada en Puebla ayudó a que se comprendiera mejor la versatilidad del CP para adaptarse a muy dispares situaciones culturales. De paso ayudó a comprender lo que sucedía con los diversos sincretismos continentales que a su vez trataban de retener sus propios rasgos religiosos mientras no se opusieran a los cristianos (cf. M. Marzal, 1989, 11-33). La inculturación es uno de los desafíos más arriesgados y estimulantes que la cultura latinoamericana le plantea al CP como condición vital de supervivencia y crecimiento.

El *segundo desafío* tiene que ver con la problemática de la nueva evangelización planteada en estos últimos años. La RP, según Puebla, en cuanto lleva «encarnada la palabra de Dios», se convierte en una «forma activa con la cual el pueblo se evangeliza a sí mismo» (DP, 450). Esto significa que el mismo pueblo debe alimentar su RP con la «palabra de Dios», la cual debe estar viva y encarnada en su seno. Se plantea así el desafío de que la Escritura vuelva a ser con propiedad patrimonio del pueblo de Dios. El «evangelismo latinoamericano» ya demostró que la palabra de Dios puede ser llevada con fruto al corazón de las multitudes. También lo han hecho en el campo católico numerosas experiencias a nivel popular como las comunidades eclesiales de base, los círculos bíblicos, etc. Pero queda todavía mucho por hacer. Le toca al CPL aceptar este reto en toda su extensión y profundidad (cf. Seibold, 1990).

El *tercer desafío* vincula la RP con la praxis histórica. Hoy está claro que la «opción preferencial por los pobres» ya no se identifica con la «opción por el socialismo» como sostenían algunos. La RP aparece así más libre de toda manipulación política y puede desplegar mejor su propia tensión liberadora en una praxis histórica de diversos contenidos y alcances. Puebla reconocía que en América latina había algo incumplido, que la RP no había podido llegar a informar el alma de la «organización de nuestras sociedades y estados» (DP, 452), que la síntesis de la cual ella fue portadora lo era más del corazón y de los espacios de la convivencia que de las mediaciones institucionales, políticas, científicas y económicas (cf. Scannone, 1988, 482). La magnitud del problema de la pobreza y de la marginación en América latina hace que deban implementarse esas mediaciones sin olvidarse de la plenificación a todos los niveles de los espacios solidarios (Seibold, 1992) tal como lo muestran algunos signos de la así llamada nueva «cultura popular emergente» (cfr. Scannone, 1991, 166-170). Esa praxis no será efectiva sin riesgo y sin sabiduría.

Finalmente el *cuarto desafío* justamente plantea la vinculación de la sabiduría popular que brota de la RP con los diversos ámbitos de la racionalidad humana. La sabiduría popular tiene que ver con los valores éticos-afectivos del corazón, con la amistad y el parentesco, con la intuición y el sentimiento, con la búsqueda de la justicia y la solidaridad, con la confianza en Dios que alimenta la paciencia, la abnegación y el sentido de la Cruz, con el pensamiento simbólico y analógico, con el trabajo como don y no como mercancía, con las fiestas y una concepción celebratoria del tiempo, con la poeticidad que enfatiza la creatividad lúdica, gratuita, mágica (cf. Galli, 1992). Justamente este aspecto de lo mágico, entendido positivamente tal como lo señala acertadamente L. Maldonado (1993), no hace alusión a prácticas fetichistas, sino a lo suprarracional, a lo intuitivo, a una lógica participativa y comunicativa y no meramente analítica e instrumental. Es por eso precisamente por lo que la sabiduría popular estimula al pensamiento filosófico que ávido del ser tiene por misión indagar los más variados ámbitos donde ese pensamiento se genera

a fin de recuperar ese *logos*, que inculturado no deja sin embargo de decir algo a la verdad del hombre en cuanto tal. Así lo entendió entre otros, en la Antigüedad, Platón, al indagar el pensamiento mítico y de los sabios como fuente de su filosofar, y en la Edad Moderna, Hegel, que no dejó de incursionar en los más variados acontecimientos históricos, literarios, artísticos, religiosos, políticos y económicos de su tiempo y del pasado a fin de recuperar el saber del concepto (cf. Seibold, 1983). Así lo ha entendido contemporáneamente un Ricoeur al recuperar al símbolo como el lugar del pensar y no pocos pensadores de la filosofía latinoamericana que, arraigados en la cultura popular como lugar hermenéutico, buscan instaurar desde allí una nueva filosofía inculturada con valor universal, en la que la sabiduría popular, como mediadora, pueda servir al diálogo interdisciplinario entre las diversas ciencias y saberes del hombre (cf. Scannone, 1990).

BIBLIOGRAFIA

Alliende, J. (1977a), «Líneas pastorales para la piedad popular», en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina,* CELAM, Bogotá, 344-367.

Alliende, J. (1977b), «¿Un bogotazo en la religiosidad popular?», en *Historia y misión,* Mundo, Santiago de Chile, 296-304.

Arias, M. (1978), *Evangelización y religiosidad popular,* Paulinas, Bogotá.

Büntig, A. (1967), «Las motivaciones del catolicismo popular», en Büntig, A. *et al.* (1969), Catolicismo popular, IPLA, Quito.

Büntig, A. (1969), *El catolicismo popular en Argentina, Cuaderno I Sociológico,* Bonum, Buenos Aires.

Büntig, A. (1970), *¿Magia, religión o cristianismo?,* Bonum, Buenos Aires.

Büntig, A. (1981), «El fenómeno religioso y su mundo de inserción»: *Cuadernos de Iglesia y Sociedad, 2,* 5-39.

Comblin, J. (1966), «Situação histórica do catolicismo no Brasil»: *Revista Eclesiástica Brasileira, 26,* 574-601.

Comblin, J. (1968), «Para una tipología do catolicismo no Brasil»: *Revista Eclesiástica Brasileira, 28,* 46-73.

Congreso Internacional de Teología (1985), «Evangelización de la Cultura e Inculturación del Evangelio»: *Stromata, 41,* 153-447.

Cruz, A. (1970), *La religiosidad popular chilena,* CISOC, Santiago de Chile (mimeo).

Dussel, E. y Essandi, M. (1970), *El catolicismo popular en la Argentina, Cuaderno V histórico,* Bonum, Buenos Aires.

FERES-A. L. (1972), *Religiosidad en América Latina,* IPLA, Quito.

Galilea, S. (1979), *Religiosidad popular y pastoral,* Cristiandad, Madrid.

Galli, C. M. (1992), «La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernización», en C. M. Galli y L. Scherz, (comps.), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia,* vol. 2, *Identidad cultural y modernización,* Paulinas, Buenos Aires.

Geertz, C. (1987), *La interpretación de las culturas,* Gedisa, Barcelona.

Gera, L. (1974), «Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica»: *Stromata, 30,* 169-193.

Gera, L. (1977), «Pueblo, religión del pueblo e iglesia», en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina,* CELAM, Bogotá, 250-283.

Gera, L. (1979), «Evangelización de la cultura»: *SEDOI-Documentación 40,* 3-40, Buenos Aires.
Gutiérrez, G. (1972), *Teología de la liberación. Perspectivas,* Sígueme, Salamanca (1.ª ed.: CEP, Lima, 1971; nueva edición, revisada y corregida: CEP, Lima, [7]1990).
Houtart, F. (1964), *El cambio social en América Latina,* FERES, Bogotá.
Irarrazaval, D. (1978), *Religión del pobre y liberación,* CEP, Lima.
Johansson, C. (1990), «Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: Antecedentes y desarrollo»: *Annales de la Facultad de teología, XLI,* Santiago de Chile.
Kudó, T. (1980), *Práctica religiosa y proyecto histórico* II, CEP, Lima.
López Trujillo, A. (1977), «Tendencias eclesiológicas en América Latina», en *Documentación CELAM,* año II, n. 10 y 11, 927-956 (primera parte) y 1.089-1.125 (segunda parte).
Maldonado, L. (1993), «Religiosidad popular», en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo,* Trotta, Madrid, 1.184-1.196.
Martín Velasco, J. (1978), *Introducción a la fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid.
Marzal, M. (1969), «La religiosidad de la pobreza», en A. Büntig *et al., Catolicismo popular,* IPLA, Quito, 99-116.
Marzal, M. (1973), «Investigación e hipótesis sobre la religiosidad popular», en L. Campos *et al.* (1973), *Pastoral y lenguaje,* Indo-American Press, Bogotá, 13-45.
Marzal, M. (1975). «Interpretación de la religiosidad popular», en SELADOC (1975), *Religiosidad y fe en América Latina,* Mundo, Santiago de Chile, 77-93.
Marzal, M. (1989), «Introdução Geral», en Marzal, M. *et al., O rostro índio de Deus,* Vozes, São Paulo, 11-33.
Methol Ferré, A. (1977), «Marco histórico de la religiosidad popular», en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina,* CELAM, Bogotá, 45-68.
Morandé, P. (1977), «Algunas reflexiones sobre la conciencia en la religiosidad popular», en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina,* CELAM, Bogotá, 170-191.
Pin, E. (1963), *Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano,* FERES, Bogotá.
Poblete, H. (1965), «Religión de masas, religión de elites»: *Mensaje, 144,* 613-619.
Quarrachino, A. (1981), «Historia y fases principales de la nueva conciencia eclesiológica en América Latina: Vaticano II Medellín-Puebla», en *Puebla, el hecho histórico y la significación teológica,* Sígueme, Salamanca.
Ribeiro, H. (1985), *Religiosidade popular na teología latinoamericana,* Paulinas, São Paulo.
Scannone, J. C. (1976a), *Teología de la liberación y praxis popular,* Sígueme, Salamanca.
Scannone, J. C. (1976b), «¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el *ethos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?»: *Stromata, 32,* 253-287.
Scannone, J. C. (1988), «El papel del Catolicismo popular en la sociedad latinoamericana»: *Stromata, 44,* 475-487.
Sacnnone, J. C. (1990), *Nuevo punto de partida de la Filosofía latinoamericana,* Guadalupe, Buenos Aires.
Scannone, J. C. (1991), «Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales»: *Stromata, 47,* 145-192.
Segundo, J. L. (1970), *Teología para el laico adulto,* vol. III, Lohlé, Buenos Aires.
Segundo, J. L. (1973), *Masas y minorías,* La Aurora, Buenos Aires.
Segundo, J. L. (1975), *Liberación de la teología,* Lohlé, Buenos Aires.
Seibold, J. R. (1982), «El nuevo desafío a la ciencia y a la cultura en Latinoamérica: del conflicto a la síntesis vital. Reflexiones a la luz del documento eclesial de Puebla»: *Stromata, 38,* 97-115.

Seibold, J. R. (1983), *Pueblo y saber en la fenomenología del Espíritu de Hegel,* Universidad del Salvador y Diego de Torres, San Miguel (Argentina).
Seibold, J. R. (1987), «Filosofía de la educación y *ethos* religioso sapiencial»: *Stromata, 43,* 13-50.
Seibold, J. R. (1990), «Palabra de Dios y pueblo de Dios. La actualización de la sagrada Escritura en la evangelización de América Latina»: *Stromata, 46,* 3-63.
Seibold, J. R. (1992), «Solidaridad: su problemática en y desde Argentina», en *América Latina y la doctrina social de la Iglesia,* tomo 4b. Mac Gregor F. E. y Wertz, N. (comps.), *Democracia: Derechos humanos y orden político* (B), Paulinas, Buenos Aires (en prensa).
Vélez Correa, J. (1991), *Al encuentro de Dios. Filosofía de la Religión,* CELAM, Bogotá.
Vidales, R. y Kudó, T. (1975), *Práctica religiosa y proyecto histórico* I, CEP, Lima.

LIBERACION. UN APORTE ORIGINAL DEL CRISTIANISMO LATINOAMERICANO

Juan Carlos Scannone

El binomio opresión-liberación resulta clave para interpretar tanto la realidad histórica como el pensamiento político, social, pedagógico, religioso, filosófico, etc., de América latina desde aproximadamente los años sesenta, a pesar de todas las vicisitudes que aquellas expresiones han sufrido. No sólo se trata de liberarse *de* la dominación, la dependencia y la opresión en todas las dimensiones de la vida, la convivencia y la cultura, sino también *para* crecer en humanidad, justicia y libertad en todas ellas.

Esa problemática tan amplia será enfocada en el presente estudio sólo desde la perspectiva de la *contribución original* que a ella ha hecho el *cristianismo latinoamericano* tomado en su conjunto; pero dada la índole de la obra para la cual se escribe, tendrá sobre todo en cuenta los aportes cristianos de y para el ámbito del *pensamiento*, especialmente *filosófico,* y dentro de éste no dejará de tocar el tema de la *filosofía de la religión.*

En primer lugar trataré del surgimiento de la problemática y de las aportaciones mencionadas (I). Luego indicaré su incidencia en el pensamiento cristiano (sobre todo teológico y filosófico), deteniéndome en éstos —con mayor énfasis en el último—, para indicar las contribuciones específicas de sus distintas líneas (II) y de sus etapas de desarrollo (III). Por último, a modo de conclusión, sintetizaré los rasgos originales de dicho aporte cristiano latinoamericano al pensamiento universal, en especial, a la reflexión filosófica sobre y a partir de la religión (IV).

I. SURGIMIENTO Y CARACTERIZACION BASICA

En la década de los sesenta se fue haciendo en América latina cada vez más candente la problemática de liberación. Sobre todo después de la

Revolución cubana (1959) surgieron en muchas partes movimientos sociales y políticos de liberación, promovidos no pocas veces con cierto optimismo prerrevolucionario más o menos ingenuo. Muchos cristianos latinoamericanos recibieron en esa atmósfera el impacto del concilio Vaticano II (1962-1965), de su apertura al diálogo con el mundo moderno, su aplicación teológica del método «ver, juzgar, actuar» referido a las realidades sociohistóricas y el énfasis puesto por algunos padres conciliares en la Iglesia de los pobres. Todo ello enfocado hacia América latina agudizó la percepción de los cristianos para discernir a la luz de la comprensión evangélica del hombre tanto las situaciones de injusticia y dependencia como los gérmenes de su superación liberadora. Por otro lado, la sociología latinoamericana había ido en ese tiempo planteando las así llamadas «teorías de la dependencia», a saber, nuevas teorías explicativas del subdesarrollo del subcontinente. Lo consideraban no tanto como un estadio atrasado del desarrollo capitalista, sino como efecto del mismo, es decir, como capitalismo periférico y estructuralmente dependiente (cf. Werz, 1989, 270-307). Así es como se preparó el camino no sólo para el surgimiento de la teología de la liberación, inmediatamente antes y después de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1969), sino también para la elaboración —en y para esa Conferencia o bajo su influjo— de categorías como «liberación integral», «estructuras de pecado» y «violencia institucionalizada». Aún más, Medellín hizo una opción preferencial y solidaria por los pobres de América latina.

En relación con esa opción la teología de la liberación se autocomprendió como «reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra» de Dios (cf. Gutiérrez, 1972, 38), es decir, como acto segundo, reflexivo, crítico y teórico (teológico) desde, sobre y para la praxis liberadora que nace de la opción preferencial por los pobres, opción evangélica y ética, pero también histórica y social, mediada por una comprensión estructural de las causas de su pobreza, según las interpretan las ciencias sociales. Estimo que tanto Medellín como la teología de la liberación son los primeros testimonios de un aporte original que el cristianismo latinoamericano iba a dar a la problemática filosófica en general y, en particular, de la religión, aporte que se puede condensar en la palabra «liberación».

En el clima arriba descrito —marcado por Medellín, los movimientos de liberación, la teoría de la dependencia y la teología de la liberación— nació en Argentina en 1971, sobre todo gracias a filósofos de extracción cristiana, el movimiento denominado «filosofía de la liberación». Pues en ese ambiente y teniendo como trasfondo la polémica entre A. Salazar Bondy y L. Zea sobre la filosofía latinoamericana (cf. Salazar Bondy, 1968; Zea, 1969), se la replanteó a ésta como filosofía de la liberación. Esos dos pensadores pueden ser considerados como precursores de la misma: el primero, por su cuestionamiento de un filosofar hecho en situación de dependencia; el segundo, por sus estudios sobre

la filosofía y cultura americanas y su énfasis en considerar a la filosofía latinoamericana como «filosofía sin más» (Zea, 1969, 160).

Así es como la problemática de la liberación fue abordada filosóficamente y ligada con la de la religión. Ya en enero de 1971 surgió dicho planteamiento con ocasión de la reunión de un grupo de profesores cristianos jóvenes de filosofía con E. Dussel y J. C. Scannone en Calamuchita (Córdoba, Argentina) en la que se discutieron la cuestión de una filosofía latinoamericana, el cuestionamiento a ésta, hecho por Salazar Bondy, y las eventuales contribuciones de Heidegger y Lévinas a la misma. Luego, en junio y agosto del mismo año, respectivamente, con ocasión del II Congreso Nacional de Filosofía (Alta Gracia, Córdoba) y de las II Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología (San Miguel, Buenos Aires) sus ideas se conectaron con las de otros filósofos preocupados por la misma cuestión. Así se formó un grupo que fue creciendo, y se reunía dos veces por año: entre sí en Calamuchita, y con otros filósofos de distintas regiones de Argentina y de otros países de América latina, así como con investigadores de otras disciplinas (teología, ciencias humanas y sociales, etc.) durante las Jornadas de San Miguel, que se publicaban regularmente en la revista *Stromata*. Ese ritmo de encuentros se prolongó hasta el golpe militar (1976). Con la primera obra conjunta del grupo, a la que se añadieron trabajos de algunos otros pensadores (cf. Ardiles *et al.*, 1973), se publicó *A manera de manifiesto,* un texto que resume varias ideas clave: se trata de un filosofar que no parte del *ego* (yo pienso, yo conquisto, yo como voluntad de poder), sino desde los pobres y oprimidos y los países dependientes; pretende pensar desde la exterioridad del Otro, y desde la praxis de liberación, tomando críticamente en serio los condicionamientos epistemológicos y políticos del pensar mismo. Ya desde entonces se tenía conciencia de que era necesario superar una mera dialéctica «dependencia-liberación» (aunque incluyéndola y transformándola) desde lo nuevo y propio de la *alteridad* de los pobres latinoamericanos. Así como en la crítica a la filosofía de la subjetividad se nota el influjo de Heidegger, y en la concepción dialéctica, el de Hegel, Marx y la Escuela de Francfort, la comprensión de la alteridad y la exterioridad (desde la cual se recomprende a aquéllos) muestra la impronta de Lévinas, pero releída desde la situación histórica latinoamericana. La interpelación del pobre es entendida no sólo ética sino también políticamente (a través de una interpretación estructural de la pobreza injusta), de modo que a la alteridad se la considera tanto ética y metafísicamente cuanto en forma histórica, social y cultural. Para ello la filosofía se pone en diálogo con las ciencias de la sociedad, la historia y la cultura.

Por consiguiente, dentro de la especificidad filosófica se dieron en esos pensadores (mayoritariamente cristianos o influidos por éstos, como es el caso de A. A. Roig) posiciones semejantes a las de la teología de la liberación: 1) la búsqueda de un nuevo modo de hacer filosofía (o, respectivamente, teología), a la vez enraizada en América latina y de validez universal; 2) el punto de partida (de la reflexión teórica) en los pobres

del continente y en la praxis de liberación; 3) y, por otro lado, la consideración de unos y otra no sólo en forma ética (y, en el caso de la teología, también evangélica), sino asimismo histórica, socio-estructural y política —usando la mediación de las ciencias sociales—, pero sin reducir la universalidad humana de la filosofía (o la teología) a esas dimensiones, sino considerando en forma inculturada e histórico-social la humanidad sin más. Eso mismo facilitó la universalización y radicalización humanas de la comprensión de la liberación como integral (de todos los hombres y de todo el hombre), aunque necesariamente tomando cuerpo en las estructuras sociales, culturales, políticas y económicas; así como también la trascendencia más allá de toda totalización dialéctica sujeto-objeto, a partir de la alteridad y trascendencia éticas de los otros, especialmente de los pobres. Pero dicha eticidad no fue concebida idealísticamente, sino como encarnada en historia, sociedad y cultura, teniendo en cuenta explícitamente sus momentos estructural y conflictivo. De ahí que algunos pensadores, para plantear dicha comprensión, recurrieran a una relectura dialéctica de la analogía y a una relectura analéctica de la dialéctica (cf. Dussel, 1973, 1974; Scannone, 1976: parte filosófica; la primera redacción del capítulo 6 data de 1971).

El cotejo directo de ese pensamiento con otros filósofos latinoamericanos —incluidos Salazar Bondy y L. Zea— en el Simposio de San Miguel (Buenos Aires, 1973; cf. Salazar Bondy, 1974; Zea, 1974), y en el coloquio de Morelia (México, 1975; cf. Ardao *et al.*, 1976), su influjo en el así llamado «grupo de Bogotá» (cf. Marquínez, 1987, 54ss.; Salazar Ramos, 1987) y en varios de los congresos de filosofía latinoamericana organizados cada dos años por la universidad Santo Tomás en Bogotá desde 1980, etc., extendieron la discusión y los aportes a prácticamente toda América latina. Por otro lado, en forma primeramente independiente, también bajo el influjo de la teología de la liberación y del diálogo crítico con el marxismo, I. Ellacuría desarrolló una importante reflexión filosófica de liberación, no sin utilizar aportaciones fundamentales de Zubiri (cf., sobre todo, su obra póstuma: Ellacuría, 1990); como asimismo lo había hecho, en diálogo con las contribuciones argentinas, otro discípulo de Zubiri, el representante más conocido del grupo de Bogotá: Marquínez Argote (1980). También en esos casos se trató de aportes de pensadores cristianos a la problemática filosófica de liberación (Domínguez, 1990, 713-720 y 737-738).

Se ha de notar que la cuestión de la religión y su carácter opresor o liberador, así como el replanteo de la filosofía de la religión (el problema de Dios, el acceso filosófico al mismo, su comprensión crítica, el lenguaje religioso y filosófico acerca de Dios, el ateísmo y el antifetichismo, etc.) ocupó a varios de dichos pensadores desde los mismos comienzos de la filosofía de la liberación (Dussel, 1980, donde el apéndice II data de 1972; Scannone, 1976, capítulos 7 y 8: la primera redacción de esos capítulos es, respectivamente, de 1974 y 1973; ver también: Marquínez Argote, 1981; Ellacuría, 1990).

II. CORRIENTES

El pensamiento cristiano latinoamericano de liberación, así como la teología y la filosofía de la liberación, no son una escuela, sino un movimiento. Por ello no es de extrañar que dentro de los mismos se den distintas tendencias y corrientes. Si ello fue así desde el principio, la misma evolución histórica y la recepción de la perspectiva, las categorías y el método «liberacionista», lo pusieron en evidencia. Pues dentro del cristianismo latinoamericano y universal se fue dando primero una recepción relativamente rápida (Medellín en 1968; los sínodos de 1971 y 1974; el encuentro de El Escorial, en 1972[1]), luego, una tarea de discernimiento crítico (*Evangelii nuntiandi,* de Pablo VI, en 1975; la Conferencia episcopal de Puebla, en 1979; últimamente: las dos instrucciones de la Congregación para la doctrina de la fe, de 1984 y 1986; *Centesimus annus,* de Juan Pablo II, en 1991, etc.) y, por otro lado, fuertes oposiciones, resistencias y aun persecuciones (sobre todo después de los golpes militares), así como también una diferenciación interna, fruto de dichas recepciones y discernimiento, que tuvo como su eje las distintas posiciones —más o menos positivas, matizadas y críticas— con respecto al uso por la teología, la filosofía o el discernimiento cristiano del análisis marxista para interpretar la realidad social latinoamericana y transformarla.

Con respecto a la teología de la liberación existen diversos intentos de sistematizar esas corrientes (Scannone, 1987, c. 1; Libânio, 1987, c. 13, etc.): un criterio importante de diferenciación está dado por la praxis desde y para la cual se reflexiona a la luz de la fe cristiana (praxis pastoral de la Iglesia, praxis histórica de grupos cristianos revolucionarios, praxis de los pueblos latinoamericanos). Otro criterio lo proporcionan las mediaciones analíticas que se privilegian para interpretar y juzgar la realidad social de los pobres y sus causas (análisis socio-estructural y/o histórico-cultural; dentro del primero: asunción más o menos crítica —o no— del análisis marxista, o de algunos elementos o puntos de vista metodológicos del mismo), así como las correspondientes mediaciones prácticas para transformar dicha realidad injusta. Todo ello incide en la misma comprensión de la liberación, de la interrelación entre sus niveles de significado (teológico, ético-antropológico e histórico-social) y en la apreciación de las estrategias de la praxis liberadora[2].

En particular dentro de la filosofía de la liberación también se fueron distinguiendo, y a veces oponiendo, los acentos y enfoques tanto filosóficos como ideológico-políticos. Así es como se buscó caracterizar las corrientes de acuerdo a los últimos según su relación con el «populismo»

1. Se trató del primer gran evento intercontinental cuyo tema fue el aporte cristiano latinoamericano del que trata el presente trabajo, cf. Instituto Fe y Secularidad (1973).

2. Ver la bibliografía casi completa de los principales teólogos de las distintas corrientes de la teología de la liberación, y numerosa bibliografía secundaria, en Rangel (1988).

(populismo concreto y abstracto; crítica historicista o problematizadora al populismo; cf. Cerutti, 1983: tesis elaborada en 1977), o bien usando una terminología más filosófica (filosofía ontologicista, filosofía analéctica, versión historicista, problematización de la filosofía: cf. Cerutti, 1989) o bien haciendo referencia a la mediación principalmente usada por los que se considera los dos principales enfoques (corriente ético-cultural y corriente orientada por el marxismo, que explícitamente no es denominada «marxista»; cf. Fornet, 1988, II parte, c. 2). Fornet estudia, como representantes de la primera, a R. Kusch y C. Cullen, y a E. Dussel, como exponente de la segunda. En su exposición retoma en parte criterios de diferenciación ya usados para la teología de la liberación: en cuanto distingue la reflexión filosófica que parte de la sabiduría de las culturas populares, de aquella que utiliza elementos del instrumental metodológico marxista.

Sin embargo esas dos tendencias —consideradas en general dentro del cristianismo latinoamericano y, especialmente, en su relevancia filosófica y teológica— no han de considerarse necesariamente como excluyentes. Por el contrario, pueden converger a través de una crítica mutua. Pues mientras que la primera, sin los aportes críticos de la segunda, podría tener el peligro de hacerse romántica, culturalista y aun «popularista», la segunda —si se absolutiza o exclusiviza— podría convertirse en reduccionista, inmanentista y conflictivista en su concepción de la liberación. El énfasis puesto en el momento ético-cultural y en la sabiduría popular latinoamericana, especialmente de los pobres, pone a la luz el momento positivo y específico de la racionalidad latinoamericana, como un universal situado, expresado en prácticas, símbolos y relatos de índole religiosa, poética, política, que implican un *logos* y «dan que pensar» (P. Ricoeur) a la filosofía —y también, a la luz de la revelación cristiana, a la teología—, las cuales, a su vez, prestan su servicio crítico, reflexivo, teórico y científico a la sabiduría popular, aunque se inspiren en su forma y contenidos. Además la atención a ella contribuye a preservar el momento de trascendencia ética y religiosa en la inmanencia de lo histórico, político, estructural y conflictivo. Por otro lado, un uso crítico de algunos puntos de vista tomados de la tradición marxista (crítica de las ideologías, atención a los factores, estructuras e intereses económicos, así como a la real conflictividad social y lucha de clases, etc.) será una clave importante (aunque no *la* clave hermenéutica última) para analizar e interpretar a la realidad histórica, en vistas a su transformación liberadora eficaz. Así, pues, una liberación integral debe extenderse desde las dimensiones ética, religiosa y cultural hasta incluir también las dimensiones política, social y económica: sin las primeras se reduciría a lo meramente histórico y aun material; sin las segundas perdería su dimensión humanizadora total desde lo trascendente, pues —según ya queda dicho— no se trata de una trascendencia idealista, sino históricamente encarnada.

III. ETAPAS

Ya antes de que se diera la problemática de la liberación, Rodolfo Kusch (1922-1979) había comenzado a investigar filosóficamente el pensamiento indígena y popular en América latina (Kusch, 1962,1970; cf. su bibliografía prácticamente completa en: Muchiut *et al.,* 1989). En el Congreso de Alta Gracia (1971, ya arriba mencionado) el enfoque de Kusch se encontró con los primeros gérmenes de la filosofía de la liberación y desde entonces se influyeron mutuamente. Por su parte, un grupo de teólogos y pastoralistas argentinos, liderados por Lucio Gera, había comenzado ya entonces a reflexionar, sobre todo después de Medellín (1968), sobre liberación, cultura y religiosidad popular latinoamericanas, haciendo converger así el pensamiento cristiano de liberación y las reflexiones del concilio Vaticano II sobre la cultura, aplicadas a América latina en situación de dependencia (cf. Boasso, 1974). También por ese tiempo se iniciaba en Argentina el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo —de fuertes planteamientos liberacionistas— en el cual algunos de dichos teólogos (como Gera) tuvieron un influjo decisivo.

El encuentro de ambos temas: *liberación* y *sabiduría* (cultura, religiosidad) *popular* se dio desde el principio, contribuyendo al enriquecimiento crítico de ambos. Ya desde entonces se consideró clave (tanto en la teología como en la filosofía de la liberación) la categoría «pueblo». Fue pensada o bien dialécticamente como las clases, razas, culturas oprimidas (Gutiérrez, Ardiles) o, ante todo, como sujeto histórico-cultural —sin descuidar por ello el momento conflictivo del «antipueblo» (Gera, Scannone)—, o bien desde la exterioridad al sistema (Dussel). Más tarde hubo quienes rechazaron dicho uso por ambiguo (Cerutti). Sin embargo, no conviene hacer un planteamiento dilemático, sino dialéctico-sintético, pues no se trata de «un término equívoco, sino analógico», aunque «si no se tiene cuidado puede dar lugar a muchas equivocaciones» (Maldonado, 1983, 879). Por mi parte pienso que ese posible empleo analógico está dado por un nexo *semántico* y (en América latina) también histórico. El primero consiste en que las distintas acepciones se refieren todas a un sujeto colectivo (un «nosotros») y apuntan a lo que en él es comunitario y común. El nexo *histórico* consiste en que *de facto* en América latina los pobres y oprimidos evidencian mejor la memoria histórica común y la cultura propia latinoamericana —fruto de un rico y conflictivo mestizaje cultural— y que las aspiraciones y luchas de los pobres y oprimidos por la liberación están más en la línea del proyecto histórico-cultural y ético-político de la gran nación latinoamericana. Se da también quizá un nexo *ontológico* entre los distintos significados en cuanto los pobres no sólo cuestionan desde la exterioridad toda totalización injusta, sino que también —sin estar inmunes de alienaciones— trasparentan más fácilmente la radical dignidad humana y lo elemental del sentido sapiencial de la vida que centra la cultura, sin las desfiguraciones que nacen de los privilegios del poder y del tener (Scannone, 1990a, 12, 13; 1991a).

En una *segunda etapa,* fueron dándose las diferenciaciones de las que se habló más arriba. Me limitaré a esbozar el desarrollo de las que se dieron dentro de la filosofía de la liberación, dada la índole del presente volumen y porque de alguna manera sirven de muestra para la comprensión de la historia del pensamiento cristiano acerca de la liberación latinoamericana.

El grupo denominado «salteño» por Cerutti (al cual él mismo se adscribe) se individualizó en 1974; luego algunos de sus miembros radicalizaron más su posición y/o se acercaron a quienes prefieren enfocar la filosofía de la liberación a partir de la historia de las ideas y la filosofía de la historia (como son L. Zea y A. A. Roig; ver bibliografía en Cerutti, 1989). Por su parte, E. Dussel no sólo profundizó su ética de liberación, centrada en la alteridad y la analéctica, desarrollando desde allí una «erótica», una «pedagógica», una «política» (que son las tres partes de su «antropológica») y una «arqueológica» (o filosofía de la religión) latinoamericanas (Dussel, 1977; 1979; 1980), sino que últimamente se ha ido confrontando cada vez más con el marxismo, intentando ofrecer una nueva interpretación de los escritos de Marx a partir de puntos de vista originales iluminados por su concepción de la *exterioridad* del trabajo vivo (Dussel, 1984; 1985; 1988; 1990). Por ello Fornet-Betancourt lo cita como el representante más relevante de quienes están influidos por el marxismo. En Dussel esa influencia ha pasado por la crítica y por su enfoque personal de la liberación, en el cual sigue gravitando fuertemente su interpretación «heterodoxa» de la exterioridad según Lévinas.

También pertenece a esa segunda fase el mayor énfasis puesto en la sabiduría popular latinoamericana y en sus símbolos para plantear inculturadamente tanto la filosofía como la liberación. Así es como se profundizó el diálogo entre Kusch y algunos de los que habían participado ya en la obra conjunta de 1973, utilizándose para ello categorías clave como son las de «estar», «nosotros» y «símbolo». La diferencia «ser-estar» había sido propuesta por Kusch para pensar filosóficamente la «América profunda»[3]; fue luego explicitada en su valor filosófico universal y sistematizada por C. Cullen y J. C. Scannone, entre otros (cf. Scannone, 1984).

Cullen puso el punto de partida del filosofar en el «nosotros estamos en la tierra» (Cullen, 1978) y constituyó el «estar», junto con el «nosotros», como uno de los ejes que vertebran su exposición fenomenológica (en sentido hegeliano y husserliano) de la sabiduría popular latinoamericana como experiencia, cuyo sujeto es un nosotros (Cullen, 1986b y 1987). Scannone utilizó el «estar» para concretizar histórica y culturalmente su «ontología del proceso liberador» (comparar, por ejemplo, Scan-

3. En forma independiente y posterior a Kusch, también X. Zubiri usó filosóficamente la diferencia entre *estar* y *ser* en: Zubiri (1980, 199ss.). Según I. Ellacuría se da un paralelo entre la «realidad» en Zubiri y el «estar» en Kusch, como anteriores al ser. Para el último éste implica, además, un momento de religiosidad y simbolicidad (su relación con la Madre Tierra).

none, 1976, c. 6, y 1990b, c. 9) así como —junto con las categorías «nosotros ético-histórico» y «mediación simbólica»— para plantear un filosofar inculturado en América latina. Uno y otro ligaron la intelección del «estar», del «nosotros» y del símbolo con una relectura latinoamericana de cuestiones filosóficas acerca de Dios y la religión (Cullen, 1986a, c. final; Scannone, 1990b, c. 2, 12, 14 y 15). Ambos, en sus reflexiones sobre la simbólica latinoamericana, mantuvieron un fecundo diálogo con R. Kusch y P. Ricoeur. Scannone continuó así sus reflexiones anteriores acerca del Dios liberador y de la relación entre símbolo religioso, praxis ético-histórica de liberación y analogía.

A partir de 1981, se dio una interrelación intensa entre varios de los distintos enfoques del filosofar latinoamericano liberador, a través de reuniones periódicas de un grupo de filósofos cristianos de distintos países de América latina interesados por la filosofía de la liberación, la contribución filosófica desde y a la opción preferencial por los pobres y la promoción de la justicia, las dimensiones ética e histórica del filosofar latinoamericano y la inculturación del mismo (cf. su primera obra común: Scannone y Ellacuría, en prensa). También en ese diálogo se planteó frecuentemente la cuestión del nexo intrínseco entre religión y liberación como una de las contribuciones del pensamiento cristiano a la filosofía latinoamericana.

Por último, en el marco del diálogo grupal arriba mencionado, se intentó reflexionar filosóficamente acerca de la irrupción de los pobres en la historia y la conciencia latinoamericanas como hecho de libertad e impulso de liberación. Para hacerlo se tuvieron en cuenta tanto aportes socio-económicos, antropológicos y ético-políticos como simbólicos —religiosos, míticos y literarios— acerca de los pobres latinoamericanos y su cultura popular. Desde ahí (y desde nuevas experiencias históricas como las de las comunidades eclesiales de base, cultura popular en los barrios, el «neocomunitarismo [social] de base» o la «economía popular de solidaridad») se llegó a plantear una «lógica de la gratuidad» que, sin embargo, asume en sí otras lógicas históricas y filosóficas modernas, especialmente la dialéctica, aunque transformándolas[4]. De paso conviene notar que tanto este grupo como Dussel (y varios otros filósofos preocupados por una filosofía latinoamericana) en los últimos tiempos dialogan críticamente con la «racionalidad comunicativa» (Habermas, Apel) desde la perspectiva comunitaria y liberadora latinoamericana.

Todos esos últimos planteamientos podrían considerarse quizá como parte de una *tercera etapa* en la reflexión filosófica cristiana latinoamericana de liberación, junto con otros enfoques, entre los cuales se cuenta la relectura de la obra de Marx por Dussel. Aquéllos profundizan y continúan tanto la filosofía de la liberación como la hermenéutica de la sabiduría popular latinoamericanas, y han de enumerarse entre los actuales

4. Como fruto de un trienio de reflexiones aparecerá próximamente una segunda obra común del grupo: *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad.*

aportes del filosofar cristiano latinoamericano a la problemática de la liberación (cf. Scannone, 1991b). Pueden asimismo resultar fructíferos para una filosofía de la religión liberadora e inculturada en América latina (cf. Scannone, 1991a).

Si quisiéramos decir algo acerca de la etapa actual en la que se mueve la teología de la liberación, quizá convendría señalar varios hechos: 1) el intento sistemático de replantear toda la teología desde el nuevo punto de vista y con el nuevo método (cf. Ellacuría y Sobrino, eds., 1990, y la colección «Teologia e libertação», Petrópolis, que se viene publicando desde 1985); 2) la comprensión epistemológica de la teología de la liberación como *intellectus amoris et misericordiae* por J. Sobrino, en fidelidad tanto a la tradición evangélica y a la latinoamericana de la opción preferencial por los pobres, cuanto a la tradición metodológica iniciada por Gutiérrez (Sobrino, 1988; 1989); 3) la reafirmación (sobre todo después de los acontecimientos de 1989 en Europa oriental) de que el eje central de la teología de la liberación está en la *óptica del pobre* (cf. Scannone, 1990c, 311-336), y no en el empleo crítico del marxismo; 4) en algunos teólogos, una nueva actitud ante el uso de la terminología marxista (*v.g.* «lucha de clases») con el consiguiente acercamiento a las formulaciones de la doctrina social de la Iglesia, como lo muestra la última edición (revisada y corregida) de la obra principal de Gutiérrez (cf. Gutiérrez, 1990, 396-407).

Esos hechos incidirán probablemente en el futuro de la problemática que es objeto del presente estudio.

IV. A MODO DE SINTESIS

¿A qué nos referimos cuando hablamos de «liberación: un aporte original del cristianismo latinoamericano»? Según lo hemos ido diciendo, al menos aludimos:

1) En general, al replanteamiento de la relación entre *religión (en especial, cristiana)* y *liberación humana*. Por un lado, se acepta la contribución de la crítica de las ideologías a la comprensión auténtica de la religión; por otro lado, se entiende la liberación en toda su radicalidad e integralidad, como religiosa, ética *e histórica* (política, social, económica, cultural, etc.) y se enfatiza el nexo intrínseco entre ambas. En cuanto al cristianismo, se redescubre el valor evangélico, ético e histórico de la *opción preferencial por los pobres y solidaria con ellos.* Así es como, en los hechos, se muestra que la fe y la religiosidad popular auténticas no son opio del pueblo, sino fuerza de resistencia y fermento de liberación; se reconoce que implican la justicia y la promoción de la misma, aunque no se reduzcan a ella, y que la justicia encuentra su fundamento más sólido en la fe. Así es como el Dios verdadero (no el fetiche) aparece como «el Dios de la vida» y liberador de los pobres (Gutiérrez), «Dios de la historia y la praxis de liberación».

2) Con respecto al nivel reflexivo (teológico y filosófico) un aporte importante es el nuevo *método* que parte desde los pobres (a la luz, respectivamente, de la revelación y de la comprensión racional de la dignidad humana), y desde la opción por y con los pobres y la correspondiente praxis de liberación. Dicho método se caracteriza, además, por utilizar la mediación intrínseca de las *ciencias humanas y sociales,* tanto analíticas como hermenéuticas; y exige también el diálogo crítico de la ciencia (humana y social, filosófica, teológica) con la auténtica *sabiduría del pueblo* y con sus símbolos. Tal metodología posibilita asimismo la *inculturación* tanto del pensamiento (filosófico, teológico) universalmente válido, como también de la praxis liberadora, replanteándola desde una lógica de la gratuidad, que articula a ésta con la eficacia histórica.

En síntesis, los aportes arriba mencionados pueden ser considerados como contribución original y propia (lo que no quiere decir exclusiva) del cristianismo latinoamericano, a la humanidad y al pensamiento sin más. Ellos pueden resumirse en la palabra «liberación».

BIBLIOGRAFIA

Ardao, A. *et al.* (1976), *La filosofía actual en América latina,* Grijalbo, México.

Ardiles, O. *et al.* (1973), *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana,* Bonum, Buenos Aires.

Boasso, F. (1974), *¿Qué es la pastoral popular?,* Patricia Grande, Buenos Aires.

Cerutti Guldberg, H. (1983), *Filosofía de la liberación latinoamericana,* FCE, México.

Cerutti Guldberg, H. (1989), «Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana»: *Concordia, 15,* 65-83.

Comblin, J., González Faus, J. I. y Sobrino, J. (eds.) (1993), *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina,* Trotta, Madrid.

Cullen, C. (1978), *Fenomenología de la crisis moral. Experiencia de la sabiduría de los pueblos,* Castañeda, San Antonio de Padua (Buenos Aires).

Cullen, C. (1986a), *Reflexiones desde América* I. *Ser y Estar: el problema de la cultura,* Fundación Ross, Rosario.

Cullen, C. (1986b), *Reflexiones desde América* II. *Ciencia y sabiduría: el problema de la filosofía en Latinoamérica,* Fundación Ross, Rosario.

Cullen, C. (1987), *Reflexiones desde América* III. *Yo y Nosotros: el problema de la ética y la antropología en Latinoamérica,* Fundación Ross, Rosario.

Domínguez-Miranda, M. (1990) «Christliche nicht-scholastische Philosophie in Lateinamerika», en Coreth, E. *et al.* (comps.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19 und 20. Jahrhunderts* 3. *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert,* Styria, Graz, 674-747.

Dussel, E. (1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana* 1 y 2, Siglo XXI, Buenos Aires.

Dussel, E. (1974), *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana,* Sígueme, Salamanca.

Dussel, E. (1977), *Filosofía ética latinoamericana* III. *De la Erótica a la Pedagógica,* Edicol, México.

Dussel, E. (1979), *Filosofía ética latinoamericana* IV. *La política latinoamericana (Antropológica III),* Universidad Santo Tomás, Bogotá.

Dussel, E. (1980), *Filosofía ética latinoamericana* V. *Arqueológica latinoamericana: una filosofía de la religión antifetichista,* Universidad Santo Tomás, Bogotá.
Dussel, E. (1984), *Filosofía de la producción,* Nueva América, Bogotá.
Dussel, E. (1985), *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»,* Siglo XXI, México.
Dussel, E. (1988), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los «Manuscritos» del 61-63,* Siglo XXI, México.
Dussel, E. (1990), *El Marx definitivo. Comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital» de Marx,* Siglo XXI, México.
Ellacuría, I. (1990), *Filosofía de la realidad histórica,* Trotta, Madrid.
Ellacuría, I. y Sobrino, J. (eds.) (1990), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación,* 2 vols., Trotta, Madrid.
Fornet-Betancourt, R. (1988), *Philosophie und Theologie der Befreiung,* Materialis, Frankfurt.
González, A., «El significado filosófico de la teología de la liberación», en Comblin, J., González Faus, J. I. y Sobrino, J. (eds.) (1993), 145-160.
Gutiérrez, G. (1972), *Teología de la liberación. Perspectivas,* Sígueme, Salamanca (CEP, Lima, [1]1971; Sígueme, Salamanca, [14]1990).
Gutiérrez, G. (1990), *Teología de la liberación. Perspectivas. Con una nueva introducción: Mirar lejos,* CEP, Lima (7.ª ed. revisada y corregida).
Instituto Fe y Secularidad (1973), *Fe cristiana y cambio social en América latina. Encuentro de El Escorial, 1972,* Sígueme, Salamanca.
Kusch, R. (1962), *América Profunda,* Hachette, Buenos Aires.
Kusch, R. (1970), *El pensamiento indígena americano,* Cajica, Puebla (México). (Las ediciones 2.ª y 3.ª llevan por título: *El pensamiento indígena y popular en América,* Buenos Aires, 1973, 1977.)
Libânio, J. B. (1989), *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio,* Sal Terrae, Santander.
Maldonado, L. (1993), «Religiosidad popular», en C. Floristán, J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo,* Trotta, Madrid 1.184-1.196.
Marquínez Argote, G. (1980), *Metafísica desde Latinoamérica,* Universidad Santo Tomás, Bogotá, 2.ª ed.
Marquínez Argote, G. (1981), *Filosofía de la religión,* Universidad Santo Tomás, Bogotá.
Marquínez Argote, G. (1987), «De la reflexión especulativa a las exigencias ético-políticas. Itinerario del desafío latinoamericano»: *Nexo, 14,* 46-55.
Muchiut, M. *et al.* (1989), «Bibliografía de Rodolfo Kusch (1922-1979)», en Azcuy, E. (comp.), *Kusch y el pensar desde América,* García Cambeiro, Buenos Aires, 185-194.
Rangel, P. (1988), «Bibliografia sobre teologia da libertação», en Id., *Teologia da libertação. Juízo crítico e busca de caminhos,* O Lutador, São Paulo, 285-322.
Salazar Bondy, A. (1968), *¿Existe una filosofía de nuestra América?,* Siglo XXI, México.
Salazar Bondy, A. (1974), «Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación», en Salazar Bondy, A. *et al., América latina: filosofía y liberación. Simposio de filosofía latinoamericana,* Bonum, Buenos Aires.
Salazar Ramos, R. (1987), «La filosofía en el marco de las transformaciones históricas. Nuevas perspectivas desde Colombia»: *Nexo, 14,* 56-80.
Scannone, J. C. (1976), *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación,* Sígueme, Salamanca.
Scannone, J. C. (comp.) (1984), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana,* Guadalupe, Buenos Aires.
Scannone, J. C. (1987), *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia,* Cristiandad-Guadalupe, Madrid-Buenos Aires.

Scannone, J. C. (1990a), *Evangelización, cultura y teología,* Guadalupe, Buenos Aires.
Scannone, J. C. (1990b), *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana,* Guadalupe, Buenos Aires.
Scannone, J. C. (1990c), «Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes de la teología de la liberación»: *Stromata, 46,* 293-336.
Scannone, J. C. (1991a), «La irrupción del pobre y la pregunta filosófica. Aporte para un filosofar en perspectiva latinoamericana», en *Vigencia del filosofar. Homenaje a Héctor D. Mandrioni,* Paulinas, Buenos Aires, 221-227.
Scannone, J. C. (1991b), «Fe cristiana y filosofía hoy en América latina», en *Filosofía hoy,* Universidad Católica del Uruguay, Montevideo, 21-25.
Scannone, J. C. y Ellacuría, I. (comps.) (en prensa), *Materiales para una filosofía desde América latina,* Universidad Javeriana, Bogotá.
Sobrino, J. (1988), «Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como *intellectus amoris*»: *Revista Latinoamericana de Teología, 5,* 243-266.
Sobrino, J. (1989), «Hacer teología en América latina»: *Theologica Xaveriana, 39,* 139-156.
Werz, N. (1989), «Zur Entwicklung der Sozialwissenschaften in Lateinamerika», en Hünermann, P. - Eckholt, M. (comps.), *Katholische Soziallehre-Wirtschaft-Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm* I, Grünewald-Kaiser, Mainz-München.
Zea, L. (1969), *La filosofía americana como filosofía sin más,* Siglo XXI, México.
Zea, L. (1974), «La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación», en Salazar Bondy *et al., América latina: filosofía y liberación. Simposio de filosofía latinoamericana,* Bonum, Buenos Aires.
Zubiri, X. (1980), *Inteligencia sentiente,* Alianza, Madrid.

SECULARIZACION

José María Mardones

Bajo este epígrafe abordamos la situación de la religión en las sociedades modernas, especialmente europeas. Desde este punto de vista, encaramos las consecuencias que han tenido para la religión las transformaciones sociales, políticas, económicas, culturales, acontecidas en la denominada época moderna. La tesis de la secularización se convierte así en el paso obligado de cualquier reflexión sobre la dimensión social de la religión en la sociedad moderna. La situación de la religión en la Península ibérica requiere, por tanto, tener en cuenta los datos y reflexiones que se han tejido alrededor de esta tesis. Con ello no presuponemos que tiene que ser ésta necesariamente la evolución a seguir por los demás pueblos y culturas, aunque indudablemente no carece de interés conocer qué le ha sucedido a la religión (cristiana) al sufrir el impacto de la denominada modernidad occidental o europea.

I. EL CONCEPTO DE SECULARIZACION

Aparece por primera vez en un contexto político-jurídico: en las conversaciones previas a la paz de Westfalia (1648). Se trataba de una liquidación del poder espiritual, mejor, eclesiástico, referido a fundaciones y posesiones. No tiene, en principio un carácter negativo, ya que en algunos casos fue promovido por la misma Iglesia. Cuando este mismo fenómeno acontece en el siglo XIX en España (la denominada «desamortización de Mendizábal») será contra la voluntad eclesial y conllevará una valoración negativa.

Es precisamente en este siglo XIX donde el concepto de secularización se carga de connotaciones de «lucha cultural» o de enfrentamiento entre los poderes eclesiales y los mundanos o seculares. Frente a la emancipación de la sociedad burguesa o de la cultura proletaria, aparece la

tradición cristiana, la religión, como una rémora para los cambios socio-culturales. No tiene nada de extraño que el concepto de secularización aparezca en los críticos de la religión de la segunda mitad del siglo XIX como la fórmula que expresa la separación y distancia entre religión y sociedad (Lübbe, Matthes).

Desde este uso en el nivel de la historia política de las ideas, se fue deslizando para denominar o representar un momento socio-cultural: el de la moderna sociedad secularizada con evaluaciones positivas o negativas según los autores. Así, para Comte, será una señal del estadio científico, positivo, en el que se han superado las visiones y explicaciones religiosas. Para pensadores más conservadores desde De Maistre a Tocqueville, será una ocasión para señalar deficiencias o miserias de la época. Se comprende que, desde esta pretendida representación de la sociedad moderna occidental, haya pasado fácilmente a engrosar las filas de los conceptos sociológicos que quieren expresar una serie de experiencias que acontecen entre la sociedad y la religión en la época moderna.

Al abrigo de este concepto se dan cita observaciones, datos, análisis y valoraciones. Un conglomerado de experiencias y enunciados, de diagnósticos de situación y propuestas de acción, que han llevado a varios autores a hablar de la tesis de la secularización como una *teoría práctica* (R. König) o como unas *coordenadas interpretativas* de orientación pragmática (J. Matthes). En cualquier caso, una tesis elástica que sirve tanto para construir un cuadro evolutivo de la sociedad, como, lo que es más importante, para interpretar las transformaciones sociales y su influjo sobre la religión.

En suma, nos hallamos ante una teoría explicativa de las relaciones entre sociedad moderna y religión, con especial atención sobre: *a)* los efectos del cambio social en la modernidad respecto a la religión; *b)* la situación de la religión en esta sociedad; *c)* el futuro de este proceso.

II. LA RELIGION EN LA SOCIEDAD MODERNA

Por aquí discurren las aportaciones más interesantes de la tesis de la secularización. Las diversas observaciones y subtesis forman una red de datos y análisis que quieren explicar algo de lo que le ha sucedido a la religión en el conjunto de transformaciones sociales que ha supuesto la modernidad. Recogemos las principales aportaciones de diversos autores que conforman un cuadro descriptivo/explicativo de la situación de la religión en la sociedad moderna. Nos ayudan a entender una serie de fenómenos que ya vive hoy claramente el ciudadano español.

1. *La creciente emancipación del orden social*

Hegel fue uno de los primeros teóricos de la modernidad que señaló el cambio acontecido respecto a la religión: pasaba de ocupar el centro de

la sociedad a la periferia. A la altura del siglo XIX Hegel era consciente de que la economía ocupaba ya la centralidad que antes le correspondiera a la religión. A finales del siglo XIX M. Weber ya podía hablar claramente de la autonomía de las diversas esferas.

No es éste el lugar para explicar el proceso de la modernidad. Pero uno de los fenómenos más característicos de la misma es la independencia creciente de los diversos ámbitos o esferas sociales respecto a la religión. La ciencia, la economía, la política, el derecho, así como el arte y, más cercanos a nuestros días, la ética y la familia, cobran autonomía. Se rigen por normas que no proceden ya de la religión (el gran legitimador social tradicional), sino por criterios que emanan desde el interior de sí mismas.

Las manifestaciones de este cambio no se hacen esperar. La religión deja de ser el centro de la producción de relaciones sociales y de sentido. Su lugar va siendo ocupado por los diversos ámbitos; sobre todo, la producción económica pasará a ocupar el lugar central en la preocupación de los individuos y en la generación de relaciones sociales en la sociedad. La religión se ve empujada hacia los márgenes de la sociedad moderna. No son ya, como viera siglos antes Pascal, las cuestiones religiosas las que preocupan a los individuos modernos, sino las cuestiones que giran alrededor de la obtención de ganancia, dinero, riquezas, bienestar, posición social o simplemente trabajo y consumo. El resultado tendrá consecuencias sobre la estructuración misma de la religión. Además de la citada desentronización de la religión de las posiciones y funciones relevantes de la sociedad, la religión será vista crecientemente como sólo religión. Esta reducción de la religión a pura religión, significa *la privatización de la religión.* Ésta se recluye en el ámbito de la esfera privada, de las decisiones que conciernen a cada individuo y se alarga hasta el ámbito familiar cada vez más reducido. Se avanza por aquí hacia lo que Weber llamó la religión interiorista, que pasa de ocuparse de funciones legitimadoras de la sociedad a dar sentido al individuo y proporcionar respuestas existenciales a sus preguntas. Esta religión aparece ligada a pequeñas comunidades emocionales que son un sostén para el individuo moderno amenazado de despersonalización por la gigantesca burocracia moderna.

Pero antes de proseguir el análisis de los cambios que experimenta la religión en el remolino que sacude a la sociedad moderna, es bueno continuar señalando las transformaciones básicas que acontecen en la sociedad moderna y que inciden fuertemente sobre la religión.

2. *La pérdida del monopolio cosmovisional*

El descentramiento social de la religión lleva consigo un cambio en las estructuras mentales y de la conciencia. La religión, que ya no legitima las prácticas sociales políticas, económicas, etc., tampoco dirige ya la visión del mundo. Sobre todo con la exclusividad y monopolio con el que había ejercido esta orientación en tiempos anteriores.

Si tradicionalmente la religión ejerció la función de visión del mundo, o como dirá Marx, la teoría general de este mundo, en la sociedad moderna le saldrán competidores cada vez más poderosos: el cientismo o pretendida visión totalizante desde la ciencia moderna y las diversas ideologías que quieren dar una respuesta a lo que es el mundo, la historia y la vida humana, incluso los modelos de socialización y de «vida buena» ofrecen diversas reconstrucciones de sentido de la realidad y la vida.

M. Scheler vió correctamente la lentitud de todo cambio cosmovisional, pero a la altura de nuestro tiempo, es claro que se ha pasado de una cosmovisión unitaria de carácter religioso a una fragmentación de visiones. El cosmos unitario religioso se ha cuarteado, incluso ha saltado hecho pedazos. Hoy vivimos una sensibilidad posmoderna que acentúa justamente este dato de la fragmentación cosmovisional y que renuncia de buen grado a las visiones del mundo unitarias e integradas, asentándose en un contextualismo de las muchas y numerosas visiones del mundo (J. F. Lyotard).

Es el final de un proceso que ya avistó Weber y que señala uno de los elementos que pasan por más característicos del proceso de secularización: el desencantamiento del mundo. La pérdida de naturalidad para ver un mundo habitado por lo sagrado. Desde ahora en adelante, lo contrario será la norma: cierta ceguera o incapacidad para advertir rastros de lo sagrado en nuestro mundo. Incluso habrá autores, como D. Bell, que entenderán este desencantamiento de una forma radical, como profanización general del mundo y la cultura. No acontece sólo una pérdida de sensibilidad religiosa, sino una auténtica erradicación de las señales de lo religioso y sagrado en la cultura. El proceso cultural modernista de eliminación creciente de barreras, el experimentalismo sin límites que le acompaña, no es únicamente una liquidación de tabúes sociales, sino, según esta interpretación, un arrasamiento de las posibilidades de la religión.

El politeísmo de valores, el pluralismo de dioses y demonios en palabras de Weber, será una de las consecuencias más visibles y palpables de la pérdida del monopolio cosmovisional religioso (cristiano). Pero también la desvalorización de los signos y símbolos religiosos.

3. *La desvalorización social de la religión*

En este momento podemos definir el proceso de secularización como el fenómeno socio-cultural por el cual «algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos» (P. Berger).

La secularización afecta a toda la cultura. Supone, como acabamos de decir, una perspectiva nueva respecto al mundo y la realidad toda. Ésta aparece ella misma, autónoma, eminentemente secular, sin dependencia alguna respecto a otra cosa. De aquí que los individuos que habitan este tipo de sociedad miren al mundo y sus propias vidas como algo dependiente de sí mismos.

En este clima, y con variaciones correspondientes a la historia de cada nación y región y aun de cada grupo social, se comprende que se pueda observar un declinar de la religión. Ya no empapa los diversos temas culturales, desde el arte a la filosofía o al pensamiento en general; la relevancia del mundo religioso en cuanto noticia en los denominados *mass media* se ve restringida en nuestra sociedad moderna a lo llamativo o anecdótico; los comportamientos sociales se desvinculan crecientemente de los signos y referencia a la religión, desde la bendición de la mesa, a la celebración religiosa de los domingos y las festividades; incluso crece el número de los que no acuden a la religión para dar sentido a las «experiencias límite» de la vida: nacimiento, matrimonio, enfermedad, muerte.

La secularización aparece, desde este punto de vista, como una creciente «disminución del significado de la religión organizada como medio del control social» (Howard Becker). Si ponemos el acento en el carácter de *control social,* parece claro que nos encontramos en las sociedades occidentales —y en España concretamente— ante un proceso de autonomización social e individual respecto a la religión, especialmente institucionalizada. Cada vez es menos plausible acudir a la religión como medio de disciplina social o instrumento de moralización pública. La sociedad española tiene una experiencia generalizada en este punto: se ha pasado en un breve espacio de tiempo de una religión (católica) que ejercitaba funciones legitimadoras de un régimen político, una dolorosa guerra civil y hasta una identificación religioso-civil de requisitos y normas sociales (matrimonio, prescripciones de festividades, trabajo y hasta juicio sobre comportamientos como la prostitución o la blasfemia), a una secularización en todos estos aspectos.

Como han señalado algunos estudiosos de la religión, por ejemplo H. Lübbe, esta situación expresa, digámoslo una vez más, que el proceso social deviene autónomo. Y tiene consecuencias positivas para la religión. Ésta no podrá ser considerada en adelante desde un punto de vista instrumentalista: desde la función social estabilizadora o integradora que ejerce, o desde la reducida perspectiva de su aportación a las reglas morales sociales o al disciplinamiento político-social. El proceso de secularización descarga a la religión de una serie de tareas culturales y sociales que la han conducido a una multitud de falsas confrontaciones.

Indicamos ya algunas valoraciones que supone el proceso de secularización para la religión misma. Pero antes de adentrarnos en este camino, retengamos el aspecto, sin duda más repetido entre los analistas sociales: el proceso de secularización representa «la pérdida de significado social para las instituciones, acciones y conciencia religiosa» (B. Wilson).

4. *La secularización subjetiva*

Si el proceso de secularización instaura, por primera vez en la historia, que las instituciones fundamentales de la sociedad y aun los comportamientos personales en la vida cotidiana, no necesitan de las legitimacio-

nes religiosas, este hecho no deja de incidir profundamente en las conciencias. Es el correlato subjetivo del nivel socio-estructural. P. Berger lo denominará *secularización subjetiva.*

La aparición de un mundo y sociedad carentes de legitimación religiosa hace que el creyente «localice» la religión en la propia conciencia antes que en el mundo institucional o exterior. Pero esta pérdida de relevancia social de la religión enfrenta al creyente con las diferentes explicaciones o significados no religiosos que se dan ahora a la realidad. Hace aparición el fenómeno del pluralismo. No hay ya una sola visión del mundo, sino varias; las explicaciones religiosas aparecen confrontadas con otras explicaciones religiosas o seculares. El individuo experimenta la inseguridad y zozobra en su conciencia. Carece del apoyo sociológico de la visión global y predominante en la sociedad. La pregunta por la verdad de lo que se cree prende en los corazones y las conciencias. El relativismo de las diversas explicaciones o cosmovisiones salta a la vista. Se halla no sólo ante la posibilidad de elegir la religión o visión del mundo que le parezca más adecuada, sino que está condenado a una opción. Este carácter opcional de la religión moderna, acentuado por hombres como T. Parsons, es una característica de la sociedad secularizada occidental y ha llegado a ser moneda corriente en sociedades como la española que, aunque no han perdido el predominio de una religión (la católica), si conocen la pérdida de coerción social para su aceptación.

Cabe decir, en el caso español, que la rapidez del cambio socio-cultural y político, ha supuesto la visibilidad social del hundimiento de la «religiosidad sociológica». Se ha hecho evidente que el peso de la tradición y la costumbre no bastan para sostener una adscripción religiosa. Cada vez es más manifiesta la necesidad de interiorizar esa opción ante una pluralidad de posibilidades entre las cuales se puede elegir.

El fenómeno de la secularización se nos presenta así como más que un proceso socio-estructural. Afecta a la sociedad y la cultura, a las conciencias y la subjetividad. Y no deja de afectar a la religión misma. Es decir, el ámbito o esfera religiosa es redefinido en esta situación secularizada. Vamos a ver algunos de los aspectos en que es tocada la religión, especialmente la religión institucionalizada.

III. LA RELIGION INSTITUCIONALIZADA Y LA SECULARIZACION

Ya hemos indicado algunos aspectos en los que la situación de la religión institucional cambia en la sociedad secular o autónoma. Pierde influjo social. Las esferas de la vida (Weber) no necesitan la justificación religiosa. La dinámica de la sociedad moderna corre al margen de la religión institucionalizada. Se instaura un pluralismo de visiones del mundo que hacen aparecer a la cosmovisión religiosa como una entre varias. Queremos detenernos un poco más en esta nueva situación religiosa. Los análisis socio-religiosos han enriquecido también este aspecto de la tesis de

la secularización. Seremos más conscientes de fenómenos que afectan a la institución religiosa en nuestro momento y podremos explicarnos algunas reacciones procedentes desde la Iglesia oficial.

1. *La «situación de mercado»*

La pérdida de monopolio cosmovisional ha producido una pluralidad de visiones del mundo que algunos autores, como Berger y Luckmann, han comparado con la «situación de mercado». La imagen traída al campo religioso desde el mundo del *marketing,* quiere acentuar la lógica mercantil de competitividad y juego de oferta y demanda en que se ve envuelta la religión en la sociedad pluralista moderna.

La cosmovisión religiosa se enfrenta a otras visiones y explicaciones del mundo y la vida. En estas circunstancias debe competir con ellas a fin de atraerse o ganarse su clientela. Las instituciones religiosas deben, en esta situación de amenaza a sus pretensiones de ganar adeptos, readaptar su organización e incluso los contenidos de su oferta religiosa.

Una primera consecuencia de esta situación de mercado es la racionalización de las estructuras socio-religiosas. No bastan las legitimaciones teológicas. Hay que tener eficacia social. Para ello se reorganiza la institución, frecuentemente mediante el desarrollo de los cuadros de gobierno y gestión. El desarrollo de la burocracia es uno de los resultados normales de esta racionalización organizativa. No hay duda que el desarrollo burocrático experimentado por la Iglesia católica en su organización, pero que se advierte claramente en todas las subinstituciones y grupos de la misma, hablan a favor de esta interpretación.

Otra consecuencia avistada por los autores de este modelo del mercado aplicado a la situación socio-religiosa actual, es la proclividad al ecumenismo. Dado que la amenaza al cosmos religioso viene dada, a menudo, por las denominadas tendencias «secularistas» o visiones puramente seculares, arreligiosas, cuando no claramente anti-religiosas, se produce un movimiento de defensa mutua por afinidad entre las diversas iglesias, sobre todo, aquellas que proceden del mismo tronco. Así se puede explicar socio-estructuralmente el auge del ecumenismo cristiano en las últimas décadas. Paralelo y complementario a este fenómeno es, a veces, el del ataque a las tendencias «secularistas», que va desde la simple queja ante las tendencias disgregadoras de la época, hasta la acusación a ideologías concretas como causantes de la «descristianización» o paganización reinantes. Fenómenos recientes de enfrentamiento entre la jerarquía eclesiástica española y el gobierno socialista, tendrían en parte explicación en esta situación de pluralismo y mercado ideológico.

2. *Entre el gueto y la adaptación*

La situación pluralista y de mercado ideológico no sólo afecta a la organización eclesial, sino al contenido mismo de la religión. La religión busca

el modo de ser eficaz y llegar a sus posibles clientes. De aquí que se preocupe crecientemente por los aspectos sociales, culturales, los valores y gustos de la época. Pero este interés por cómo transmitir el mensaje religioso no suele dejar intocado a éste. El contenido doctrinal sufre traducciones, reformulaciones, para poder ser entendido y aceptado. El peligro o tentación es la adaptación a la sensibilidad del momento. Se terminaría vendiendo la autenticidad doctrinal o del producto religioso al precio de la relevancia social o de las demandas de la clientela.

Nacen de esta situación de adaptación a los «signos de los tiempos» una serie de tensiones dentro de la institución religiosa o Iglesia. La confrontación entre los que sienten que la excesiva adaptación concluye con una pérdida de identidad y los que juzgan como un recluimiento en el gueto la postura de la defensa de la pureza doctrinal. La teología cristiana, católica y luterana europea, están profundamente atravesadas por este problema. Los sucesos acontecidos en la Iglesia posconciliar católica ejemplifican claramente lo que venimos diciendo. Estas tensiones han producido grupos de tendencias dentro del catolicismo que son perceptibles en la sociedad española. Los denominados progresistas y conservadores se alinean, predominantemente, de acuerdo a esta problemática de la relevancia social del evangelio o de la preocupación por la identidad cristiana u ortodoxia doctrinal. Como diremos más abajo, está apareciendo, con todo, otro modo de situarse socialmente desde la religión católica, que se caracteriza por no aceptar la polaridad que acabamos de describir. Buscaría la relevancia social sin renunciar a la ortodoxia. Vendría impulsada por el papado actual y la presente situación de neoconservadurismo. Una suerte de tercera vía que, sin renunciar a la ortodoxia, busca la relevancia social de la religión en la sociedad española y europea en general.

3. *La reeclesialización frente a la descristianización*

Comprendemos ahora mejor que desde los sectores eclesiales hay una tendencia a interpretar el proceso de secularización como descristianización. La pérdida de relevancia social y cultural de la religión (cristiana) es comprendida como progresiva desaparición de la religión. Lo que aparece, analizado más de cerca, como la desaparición de funciones sociales, políticas, de legitimación de la religión cristiana institucionalizada en la sociedad y cultura modernas, es leído como simple descristianización.

Frente a esta interpretación del proceso de la secularización, las iglesias han reaccionado con una estrategia de llamada a la reagrupación confesional. La sociedad moderna conoce las sucesivas descalificaciones eclesiales de los procesos de autonomización de las diversas esferas de la vida. Hay toda una resistencia eclesial frente a la modernidad que puede ser leída como el rechazo de esta autonomización. No es extraño que los críticos de la religión tiendan, como efecto reflejo, no sólo a desenmascarar las funciones ideológicas que juega tal resistencia y oposición de la reli-

gión institucionalizada frente a la sociedad moderna, sino a descalificar a la religión en general como obstáculo a la emancipación humana y social.

La oposición eclesial al proceso de secularización adopta la forma, decíamos, de fortalecimiento eclesial. Una auténtica reeclesialización que va desde los esfuerzos por dotar de mayor formación a los sacerdotes o eclesiásticos hasta medidas de protección de éstos y de los fieles frente a la invasión secularizadora. N. Luhmann observa este proceso desde las medidas postridentinas hasta las recientes reacciones eclesiales. X. Kaufmann y B. Wilson consideran que justamente tal reeclesialización es una confirmación del proceso de secularización, o si se prefiere, un modo de secularización. El cristianismo que antes embebía toda la cultura y cuyos símbolos se expandían por toda la sociedad, se estrecha y deviene, cada vez más, una cuestión eclesial, o mejor, eclesiástica, clerical. La reacción frente a la secularización produce una reeclesialización que finalmente se convierte en una eclesiastización.

Una lectura de la denominada restauración católica tras la apertura posconciliar, advertiría que las crecientes reticencias al diálogo con la modernidad (secularizada) van acompañadas de un endurecimiento de las normativas eclesiales institucionales y de un nuevo auge del eclesiasticismo.

4. *El cristianismo como agente de la secularización*

La resistencia, oposición y llamadas a la reagrupación confesional frente al proceso de «descristianización», no son las únicas reacciones eclesiales y creyentes. Nuestro siglo conoce los esfuerzos de prestigiosos teólogos por explicar la nueva situación de la religión en la sociedad moderna e interpretarla como el resultado de un desarrollo interno a la misma tradición judeocristiana (Bonhoeffer, Gogarten). Siguiendo su ejemplo, y corrigiéndoles en varios puntos, numerosos teólogos actuales y hasta el mismo concilio Vaticano II, ofrecen reflexiones positivas sobre la situación de la Iglesia y la religión en el mundo de hoy. Se puede decir que hay toda una corriente de pensamiento y una serie de prácticas religiosas que pretende vivir la religión (cristiana) en una sociedad autónoma, impulsando el proceso humano y social de emancipación. La colaboración de parte de la Iglesia española al proceso de superación del tardofranquismo y al paso no traumático a la transición democrática se inserta en esta sensibilidad crítica emancipadora, ilustrada, propicia a una religión vivida en una sociedad que ha alcanzado la mayoría de edad.

Pero, dentro de la teoría social, los trabajos de Weber son los que, sin duda, mejor explican las semillas secularizadoras presentes en la tradición bíblica. Podemos sintetizar tales potencialidades secularizadoras como efecto de: *a)* la doctrina de la creación, que supone un Dios único y trascendente, situado frente a lo creado, que instaura una discontinuidad fundamental frente a las criaturas y la creación misma e impulsa un «desencantamiento del mundo»; *b)* la historia como ámbito que aparece ante la trascendencia divina y el carácter profético de la religión yahvista,

creando el marco de posibilidad para el surgimiento del individuo dotado de dignidad y libertad de acción; *c)* la racionalización como consecuencia de los dos fenómenos anteriores y de la responsabilidad del ser humano ante la creación y la historia, especialmente la desnaturalización y la racionalización de la moral; *d)* la institucionalización religiosa del cristianismo que ha especializado una institución para dedicarla a la religión en contraposición a las demás instituciones sociales (Luckmann).

Desde estas consideraciones, el proceso de secularizacion no aparece como algo extraño al cristianismo, sino, de alguna manera, como fruto de sus virtualidades. De aquí que el proceso de autonomización creciente que caracteriza a la modernidad, debiera ser saludado como un cierto fruto del cristianismo.

En realidad Weber mostró cómo la ética, fundada en creencias religiosas, nutría y sancionaba cierto tipo de motivaciones de la acción económica capitalista. De aquí que los factores religiosos están en el origen de los impulsos de un cambio de nuevas estructuras de la conciencia y la respectiva emergencia de instituciones económicas, políticas y científicas que se cobijan bajo el árbol de la modernidad. Uno de los actos de mayor ironía histórica —como gustan repetir Berger y Luckmann— es, precisamente, que la religión cristiana haya dado inicio en el mundo occidental a un proceso que ha desembocado en lo que se ha llamado secularización y, como hemos visto, muchos denominan «descristianización». Pero estas raíces cristianas de la secularización ya nos ponen en guardia frente a estas calificaciones y cualquier despedida apresurada de la religión en la sociedad moderna.

IV. EL MITO DEL HOMBRE SECULARIZADO Y EL FUTURO DE LA RELIGION

Por lo que venimos diciendo se advertirá que la tesis de la secularización adopta dos formas que podemos denominar fuerte y débil. La teoría fuerte de la modernidad defendería, a partir de la creciente desaparición de las funciones legitimadoras y de integración de la religión en la sociedad moderna, su inexorable desaparición. La versión suave de la secularización mantiene la persistencia de la religión. Entiende que la pérdida de las funciones indicadas no significa la desaparición de la religión, sino la trasformación de sus formas de presencia social. En el trasfondo se está dilucidando el futuro de la religión en las sociedades modernas avanzadas. La etiología de la secularización hace aparición, inevitablemente, ante los pronósticos.

1. *La persistencia de la religión (privatizada)*

Frente a las prognosis que decretaban el fin de la religión se alzan los datos que rechazan su próxima defunción. Sobre todo, los sociólogos de

la religión norteamericanos, ya desde los años cincuenta, en pleno *revival* evangélico, se resistían a aceptar las tesis duras de la secularización que veían próximo su fin. Al revés, advertían un fortalecimiento de las creencias religiosas. En Europa la persistencia de, al menos, altos porcentajes de la población —que en el caso de España se sitúan en torno al 80 por ciento— que se declaran creyentes y pertenecientes a una confesión religiosa, permitiría hablar con el lenguaje de A. Greeley del «hombre no secular» moderno.

Son varias las explicaciones que se avanzan sobre esta contumaz persistencia de la religión.

La más predominante hunde sus raíces en la tradición durkheimiana. Para E. Durkheim la religión es un fenómeno constitutivo de la sociedad. Allí donde se construye sociedad aparece la religión. Pero Durkheim ya advirtió los cambios fundamentales que acontecían en la sociedad moderna. Los resumió en el tránsito de la solidaridad mecánica a la orgánica. Fue consciente que en la sociedad moderna, de mayor movilidad social, laboral, espacial, las representaciones colectivas perdían influencia sobre el pensamiento y el sentimiento de la mayoría de la población. Crecía el individuo como símbolo de la socialidad. De aquí que lo sagrado se localizaría en la persona individual. La integración social, la solidaridad tendrían que surgir desde este individuo devenido autónomo, pero interdependiente con los otros. Asistíamos al nacimiento de una nueva solidaridad social que se basaba en la sacralidad del individuo. El problema de las instituciones religiosas sería, en adelante, si se adecuaban o no a este cambio acontecido en la sociedad industrial.

Sociólogos como T. Parsons proseguirán la interpretación durkheimiana de la secularización. Acepta su creciente privatización. Ha sido recluida en el espacio de la esfera privada. En la sociedad moderna, altamente diferenciada, la relación de la religión con la economía, la política, etc., ha variado. Ya no influye directamente sobre estas instituciones, pero esto no quiere decir que la religión ha desaparecido de la escena social. Sigue teniendo un gran peso a través de la guía valorativa del sistema y de la regulación del compromiso motivacional del individuo. Es decir, el desplazamiento hacia el individuo sería la característica de la religión en la sociedad moderna. T. Luckmann considera también la privatización como el rasgo peculiar del fenómeno de la secularización. Para este autor hay razones estructurales para pensar que este fenómeno no tendrá vuelta atrás, a pesar de ciertas manifestaciones religiosas de nuestro tiempo. La diferenciación estructural de las sociedades modernas muy complejas lleva a la especialización institucional de la religión y, en general, a una diferenciación funcional. En esta situación no se puede mantener ya una visión esencialmente religiosa de la vida, de modo que afecte a la universalidad social. Pero se advierte que esta especialización religiosa contiene ya las semillas de otra forma de religión privatizada.

Una variante más dura establece B. Wilson. Para este sociólogo británico nos encontramos ante una creciente pérdida de peso comunita-

rista en la sociedad moderna. Entramos en sociedades donde la racionalización moderna liquida los lazos comunitarios (tradicionales). No se necesita simbolizar religiosamente la cohesión social mediante rituales religiosos. De esta situación estructural deducirá la inevitable decadencia social de la religión. Sólo allí donde haya una alta proporción de población móvil, inmigrantes, y la religión funcione como foco de identidad comunitaria, caso de Estados Unidos y de ciertos grupos nacionales en Europa, cabe pensar en un mantenimiento o revitalización social. Para Wilson el caso norteamericano no sería un dato contra la tesis de la secularización. Ésta habría acontecido *dentro* de las Iglesias, donde cada vez el carácter específico de la religión estaría más atenuado. La situación de las Iglesias en Europa y España, concretamente, no escaparía a este atenuamiento religioso general aun dentro del marco de la religión institucionalizada.

2. *La religión como práctica para superar la contingencia*

Frente a estas visiones que ponen el acento en la estructura social moderna e interpretan la secularización como un cambio de localización de la religión en la modernidad, se hallan aquéllos que, como Greeley o H. Lübbe, enfatizan las necesidades religiosas fundamentales del hombre. Éstas no habrían cambiado desde el paleolítico (Greeley). El hombre siempre se sentirá necesitado de integrar una serie de contingencias que le afectan en el curso de la vida. Lübbe, sobre todo, acentuará la universalidad antropológica de tener que relacionarnos con la contingencia indisponible de nuestra vida y de sus condiciones indisponibles. La religión es quien nos ayuda —contra la ilusión, cada vez más puesta en entredicho, de nuestro poder— a manejar racional y humanamente esta «indisponibilidad» o «dependencia de». Hay una utilidad para la vida misma, dados los presupuestos de nuestra existencia, que justifican la necesidad antropológica y ontológica de la religión.

Esta religión como «práctica para vencer la contingencia» (Lübbe) se encuentra con una variante sistémica. Ya no sería la necesidad antropológica, sino la estructuración social de las sociedades muy complejas y diferenciadas, lo que explicaría la necesidad de la religión (N. Luhmann).

La religión no viene tanto a solucionar problemas específicos del individuo, cuanto cumple una función social. La contingencia, la experiencia de que las cosas pudieran ser de otro modo que como son es, sobre todo, una experiencia social. Es la sociedad en cuanto tal, como sistema, quien tiene que resolver el problema de seleccionar, entre las múltiples, cuasi infinitas posibilidades de las sociedades altamente complejas, el problema de reducir la contingencia. Es decir, de elegir entre las posibilidades y de dar un sentido. Se llama religión al subsistema que se ha especializado en reducir contingencia social: en transformar la contingencia indeterminable en determinable. La distinción inmanencia/trascenden-

cia, el concepto «dios», etc., son modos de reducir contingencia. En la sociedad moderna se ha producido una enorme diferenciación funcional dentro del sistema social. Esta situación ha afectado a las relaciones entre los diversos subsistemas, por ejemplo el económico, político, científico... con el religioso. Se denomina, para Luhmann, secularización a esta situación estructural en la que el sistema religioso, encargado de dar sentido al todo social o reducir complejidad, se encuentra con otros subsistemas (el científico, sanitario, educativo...) que reducen complejidad y proporcionan sentido (parcial). La religión cambia de relación con el modo de realizar su función social. Y también los individuos. La secularización aparece como «la relevancia socio-estructural de la privatización de las decisiones religiosas».

La cuestión que tiene que afrontar la religión en estas sociedades modernas es definir cuáles son los problemas que tiene que nombrar. Pareciera que el «código de la fe» y las teologías al uso, no saben todavía nombrar estos problemas. Las religiones (institucionalizadas) no saben cómo asentarse en esta sociedad moderna, democrática, funcionalista, superdiferenciada.

Las dos posiciones que hemos esquematizado tratan de justificar la persistencia de la religión más allá de las manifestaciones cambiantes de grupos, movimientos o *revivals* religiosos en la sociedad moderna. Accedemos a través de estas teorizaciones al momento teorético más general y abstracto de la tesis de la secularización. Y entramos en una polémica ininterrumpida, donde las posturas teológicas y/o ideológicas, acerca del futuro de la religión en la sociedad moderna se tornan decisivas.

V. LA REBELION CONTRA LA MODERNIDAD Y LA RELIGION

En estas dos últimas décadas la modernidad conoce la existencia de una serie de reacciones de descontentos con la modernidad que, frecuentemente, se alían con la religión. Es un fenómeno que afecta a la modernidad y que desborda a las sociedades modernas, pero que éstas no pueden eludir. El tema de la secularización tampoco se vería completo sin tener en cuenta a sus descontentos o rebeldes.

1. *La desprivatización de la religión burguesa*

Asistimos últimamente al esfuerzo teórico y práctico por dotar de relevancia social a la religión cristiana institucionalizada. La tendencia no es nueva, como ya hemos visto. La novedad esta vez procede de sus propugnadores: un cierto neoconservadurismo o defensa del sistema capitalista democrático consciente de la debilidad moral y de valores que padece la sociedad moderna. En su diagnóstico la religión ocupa un lugar importante.

El sistema adolece, según esta visión, de una contradicción fundamental que enfrenta la lógica y los valores económico-políticos con los

culturales. Frente a la búsqueda de expresividad, autorrealización y disfrute personal que predominan en la cultura actual, se alzan las exigencias de la funcionalidad del sistema económico o las renuncias de la solidaridad y la comunidad del sistema político. Incluso el desbordamiento experimentalista es tal, que se ha producido una profanización generalizada en la cultura. Carecemos de orientaciones valorativas porque no hay guía, ni barreras que pongan límites. La religión es solicitada, en esta situación, para ejercer las funciones de delimitador y controlador cultural y, más positivamente, para recuperar, mediante la revitalización de la «ética puritana», los valores que necesita el sistema para mantenerse.

La relevancia pública y social que esta tendencia postula para la religión es bien interesada: se hace en función de la integración, estabilidad y salud del Sistema. Un intento de dotar a la religión de relevancia pública recuperando sus funciones clásicas. Visto desde la tesis de la secularización, un intento tradicional, revestido de cierto pragmatismo moderno. Hay algunos síntomas que indican una buena acogida de esta estrategia por parte de las autoridades vaticanas y del episcopado español. Las propuestas de reganar relevancia social vendrían a significar una desprivatización de la religión en la sociedad moderna.

2. *Entre la emocionalidad posmoderna y el misticismo*

Otra reacción antimoderna que recorre nuestro tiempo adopta la forma de rechazo del proyecto y grandes objetivos de la modernidad. Se ha denominado posmoderna a esta sensibilidad contraria a los «grandes relatos» o propuestas de la modernidad.

Desde el punto de vista religioso la posmodernidad centra su atención en la dimensión emocional, estético-expresiva, simbólica. Pone de manifiesto las insuficiencias de la razón funcional para acceder al sentido de la vida. Propugna actitudes de escucha, atención y degustación de la pluralidad y riqueza de la vida. Adopta formas de pequeño grupo o secta alrededor de un maestro o gurú. Analistas sociales como D. Hervieu-Léger advierten un paralelismo entre esta sensibilidad y las comunidades emocionales de M. Weber. Su debilidad manifiesta está en ser víctimas, vía expresivo emocional, de las propuestas comerciales del Sistema o de la indefinida búsqueda de sensaciones.

Una versión degradada de la emocionalidad religiosa, bastante presente en nuestra sociedad, y que demuestra la sed de misterio y su atractivo, viene representada por lo que B. Wilson denomina la «trivialización de lo sagrado». Recorrería desde la presencia de lo sagrado en los horóscopos hasta cierto esoterismo suave que circula en versiones de religiosidad ufológica (éxito en España de las publicaciones de J. J. Benítez). Para Wilson, como ya dijimos, se corroboran por esta vía las tesis centrales de la secularización. Pero habría que adviertir en todas estas manifestaciones, como en cierto milagrerismo o religión maravillosista cristiana, una crítica a las carencias de aliento vital y emocional de la

religión institucionalizada y, más allá, una protesta contra el funcionalismo cultural predominante.

Otra variante, que también ofrece en sus formas reales una gran mezcla y sincretismo, son las tendencias contemplativas o místicas. Caminan, a menudo, conjuntando formas cristianas y orientales, pero muestran una búsqueda del Misterio o de la Realidad profunda o del Ser Esencial, que denotan la inagotable presencia de lo sagrado en la sociedad moderna o, quizá, el tanteo por encontrar respuestas religiosas en medio de la privatización de la religión en la sociedad moderna.

Desconocemos en España el peso real de estas tendencias, más atisbadas o conocidas como observador participante, que como fruto de sondeos especializados. Las encuestas, con todo, apuntan hacia un 1 ó 2 por ciento de individuos pertenecientes a sectas o religiones no cristianas. Un incipiente pluralismo religioso, más importante por lo que significa dentro del monolitismo tradicional religioso español que por su peso social.

3. *El fundamentalismo religioso cristiano*

Occidente se ha visto sorprendido en estas dos últimas décadas por el fenómeno fundamentalista islámico que ha traído hasta nuestras riberas un modo anti-ilustrado, contramoderno y no tolerante de vivir el hecho religioso. Pero también ha conocido el televangelismo protestante en Estados Unidos, jugando una carta decisiva a la hora de las elecciones de R. Reagan, y se habla de movimientos católicos, con fuerte implantación en España que, por su carácter ortodoxo y conservador (Opus Dei, Comunión y Liberación, Movimiento de Comunidades Neo-Catecumenales...), bien les convendría llamarse fundamentalistas.

Es una auténtica reacción contra-moderna, anti-ilustrada. De nuevo buscan la desprivatización de la religión y su influjo y presencia social. Ponen el acento en lo estrictamente cristiano, desconfían de las mediaciones de la ilustración cultural moderna —no tanto de la ilustración tecno-económica— y pretenden una presencia social a través de «instituciones cristianas» (colegios, periódicos, universidades... católicas). Un punto especialmente sensible para las propuestas de estos grupos es lo que se ha dado en llamar la problemática de la ética civil o normas éticas de la vida ciudadana en general. En el fondo hay una resistencia clara a la autonomía de la moral; mejor, a la pérdida de control (católico eclesial) de las normas y valores sociales. No se acepta jugar en una posición democrática, de no preeminencia social y justificando racionalmente las propuestas éticas generales. Es la expresión de una tendencia contra-ilustrada que quiere conjugar la ortodoxia con la relevancia social de la religión en la sociedad moderna.

4. *Conclusión*

Somos conscientes de no haber agotado, con la tipologización anterior, todas las tendencias que recorren nuestro presente moderno español.

Habría que tener en cuenta también la religiosidad paralela a los nuevos movimientos sociales, incluso a los denominados más ampliamente emancipadores (ecopacifismo, feminismo, movimiento pro derechos humanos, etc.) que reaccionan críticamente contra la modernidad, pero con unas actitudes de radicalización política y democrática que no se encuentran en los anteriores. Su escasa representación institucional no empece su fuerte influjo social y cabría esperar que a su alrededor fraguaran estilos de vida y de religiosidad dignos de ser tenidos en cuenta.

Reacciones todas, en suma, que denotan los problemas que hemos ido anotando alrededor de la tesis de la secularización. Su atención nos ha permitido ver la problemática de la religión institucional y no tan institucional en nuestra sociedad moderna. Hemos visto cómo la pérdida de las denominadas funciones sociales clásicas de la religión, especialmente de la legitimación social y política, y el paso a una privatización creciente, que significa, al menos, la pérdida de relevancia social de la religión institucionalizada, hunde sus raíces en un cambio de estructuración social. Junto a este fenómeno, que incide fuertemente en la religión misma y el modo de vivirla, se atisban reacciones y contrarreacciones que preludian las formas de religión en la sociedad moderna avanzada, pero que, hoy por hoy, sólo somos capaces de apuntar tímidamente.

BIBLIOGRAFIA

Acquaviva, S., Guizzardi, G. (eds.) (1973), *La secolarizzazione,* Bologna.

Bell, D. (1977), *Las contradicciones culturales del capitalismo,* Alianza, Madrid.

Berger, P. (1972), *Para una teoría sociológica de la religión,* Kairós, Barcelona.

Fenn, R.K. (1978), *Towards a theory of secularization,* Storrs, Conn.

Greeley, A. M. (1974), *El hombre no secular,* Cristiandad, Madrid.

Hammond, Ph. E. (ed.) (1985), *The sacred in a secular age,* Berkeley.

Jiménez Blanco, J., Estruch, J. (1972), *La secularización en España,* Mensajero, Bilbao.

Lübbe, H. (1965), *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs,* Freiburg-München.

Lübbe, H. (1987), *Die Religion nach der Aufklärung,* Styria, Wien.

Luckmann, Th. (1973), *La religión invisible,* Sígueme, Salamanca.

Luhmann, N. (1977), *Funktion der Religion,* Suhrkamp, Frankfurt.

Martin, D. (1978), *A general theory of secularization,* New York.

Matthes, J. (1971), *Introducción a la sociología de la religión,* vol. I, Alianza, Madrid.

Recio, J. L., Uña, O., Díaz-Salazar, R. (1990), *La transición española. Religión y política,* Verbo Divino, Estella.

Weber, M. (1987), *Ensayos sobre sociología de la religión,* Taurus, Madrid.

Wilson, B.R. (1982), *Religion in sociological perspective,* OUP, Oxford.

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Mauricio Beuchot

La caracterización de la experiencia religiosa depende obviamente de lo que se entienda por «religión». Hay diversos tipos de religiones, por lo que habrá diversos tipos de experiencia religiosa. Hay movimientos que se han llamado «religiones», por ejemplo el budismo, que algunos estudiosos dicen que no son de índole religiosa, es decir, no son religiones propiamente, sino más bien una mística naturalista (Martín Velasco, 1978, 250-265). Hay religiones más elaboradas y menos elaboradas, orientales y occidentales; pero, en la imposibilidad de estudiar la experiencia religiosa en todos los ámbitos, tendremos que hacer una inevitable eliminación, una reducción forzosa. Nos centraremos en la vertiente religiosa judeo-cristiana, y más bien en esa corriente suya que ha marcado la religiosidad occidental, europea y americana: el cristianismo. Y, aun dentro del cristianismo, no podemos abarcar sus ricas y variadas manifestaciones. Nos abocaremos a aquellos paradigmas que han tenido que ver más con la filosofía, paradigmas de filósofos con vivencia religiosa. Tales nos parecen ser san Agustín, santo Tomás de Aquino, Eckhart y san Juan de la Cruz. Ellos parecen representar diversas situaciones que nos dan una idea de la experiencia religiosa en los pensadores inclinados a la filosofía. Y aun así dejamos injustamente de lado a otros paradigmas importantes (san Buenaventura, Pascal, Kierkegaard, Edith Stein, por sólo mencionar algunos de los que redondearían esta idea). Además, persiste el problema de que cada uno de ellos es muy amplio, y caeríamos en una agrupación de generalidades o en unas pocas pinceladas que nos conducirían a calar muy poco en el tema. Por eso me ha resultado mejor elegir los que parecen dar los elementos que aportan una imagen más completa de la experiencia religiosa en ese sentido.

Además, los estudios sobre la experiencia religiosa, señaladamente aquellos de fenomenología de la religión y de psicología religiosa, han llegado al presente a recoger ciertos rasgos o elementos que han aparecido como constantes en la experiencia religiosa, que parece que no pue-

den estar ausentes de la misma, no pueden faltar en ella, aunque pueda haber otros más. Hemos tomado cuatro de ellos: la actitud de paz y aceptación segura de la vida, el gozo, la aceptación obediente y abandonada, y la actitud oblativa. Otto ([2]1965) ha hablado de un cierto estremecimiento al mismo tiempo sobrecogedor y atrayente, un remanso de paz ante lo numinoso; para la exposición de ese elemento nos servirá de guía san Agustín. Van der Leeuw (1964, 467-473) ha destacado el gozo[1]: para exponerlo nos serviremos del Maestro Eckhart. Mircea Eliade (1967, 159ss.) ha señalado la actitud de aceptación, obediencia o acogimiento de un entorno divino (de santificación); para hablar de él nos valdremos de san Juan de la Cruz. Y, finalmente, otro elemento, señalado con fuerza por William James (1929), es la donación generosa de sí mismo, según diversas formas: puede ser de índole asistencial, o incluso menos práctica, incluso ejercida desde la teoría, pero siempre polarizada hacia el bien del prójimo; en esto nos ayudará Tomás de Aquino.

I. SAN AGUSTIN O LA PAZ DEL ALMA

Un aspecto importante de la experiencia religiosa de san Agustín está centrado en la paz, en el reposo, en un descanso sublime y pleno; es la experiencia de Dios como vida feliz. Algo de esto se echa de ver cuando termina sus dos obras principales, *Las confesiones* y *La ciudad de Dios,* con un capítulo sobre el reposo (Agustín, 1946; 1958). En la primera, el último capítulo, el 38 del libro 13, versa sobre el descanso en Dios, y el 36 trata del descanso del séptimo día; en la última, el capítulo 30 del libro 22 se llama: «La felicidad eterna de la ciudad de Dios, y del sábado perpetuo». Coincidencia rotunda en las dos obras, que nos muestra a las claras lo importante que es el reposo espiritual en las manos de Dios dentro de la experiencia de Agustín de Hipona.

En *Las confesiones,* Agustín habla de la experiencia de Dios como un sentimiento de paz gozosa. Pide al Señor que nunca lo deje esa paz, en la plegaria final:

> Señor Dios, danos la paz, puesto que nos has dado todas las cosas; la paz del descanso, la paz del sábado, la paz que no tiene tarde. Porque todo este orden hermosísimo de cosas muy buenas, terminados sus fines, ha de pasar; y por eso se hizo en ellas mañana y tarde (Agustín, 1946, l.13, c.35, n.50).

La vivencia religiosa, concedida por Dios al hombre espiritual, es comparable con el mismo descanso de Dios en el séptimo día de la creación, según la simbología de la Biblia:

1. En esta misma línea, Martín Velasco (1978, 141ss.) ha sintetizado la actitud religiosa como una actitud gozosa: *a)* por ser una actitud extática de fondo, y *b)* por ser una actitud salvífica o esperanzada.

> Mas el séptimo día no tiene tarde, ni tiene ocaso, porque lo santificaste para que durase eternamente, a fin de que así como tú descansaste el séptimo día después de tantas obras sumamente buenas como hiciste, aunque las hiciste estando quieto, así la voz de tu Libro nos advierte que también nosotros, después de nuestras obras, muy buenas porque tú nos las has donado, descansaremos en ti el sábado de la vida eterna (*Ibid.,* c.36, h.51)

Y no hay que esperar a la muerte para tener esa experiencia. Se da en esta vida, en medio de estas cosas y realidades mundanas que ya se empiezan a ver con desprendimiento:

> Nosotros, pues, vemos estas cosas, que has hecho, porque son; mas tú, porque las ves, son... Algunas de nuestras obras, por gracia tuya, son buenas; pero no sempiternas: después de ellas esperamos descansar en tu grande santificación. Mas tú, bien que no necesita de ningún otro bien, estás quieto, porque tú mismo eres tu quietud. Pero ¿qué hombre dará esto a entender a otro hombre?, ¿qué ángel a otro ángel?, ¿qué ángel al hombre? A ti es a quien se debe pedir, en ti es en quien se debe buscar, a ti es a quien se debe llamar: así, así se recibirá, así se hallará y así se abrirá. Amén (*Ibid.,* c.38, n.53).

Aquí nos dice que su experiencia religiosa, su vivencia de Dios, fue de lo que hay en Dios mismo, a saber, plenitud de reposo por la plenitud de posesión que tiene de sí propio. Eso fue lo que encontró en Dios, a través de su experiencia[2].

En *La ciudad de Dios,* Agustín habla de esta experiencia como un tener ya de antemano, en esta misma vida, el descanso y el sosiego que tendrá el hombre en la otra:

> ¡Cuánta será la dicha de esa vida, en la que habrá desaparecido todo mal, en la que no habrá bien oculto alguno y en la que no habrá más obra que alabar a Dios, que será visto en todas las cosas! No sé qué otra cosa va a hacerse en un lugar donde no se dará ni la pereza ni la indigencia (*Ibid.,* l.22, c.30).

La experiencia religiosa que se obtenga en la vida terrena es prenuncio y pregusto de la vida del cielo:

> Allí habrá verdadera paz, donde nadie sufrirá contrariedad alguna, ni de sí mismo ni de otro. El premio de la virtud será el Dador de la misma, que prometió darse a sí mismo, superior y mayor que el cual no puede haber nada *(Ibid.).*

Se cumple ahí lo prometido por el Profeta, de que el Señor será su Dios y ellos serán su pueblo. O lo que dice el Apóstol, de que Dios será entonces todo en todos. Así como en la exégesis agustiniana las cosas

2. Esto puede verse también en la famosa «visión de Ostia», que tuvo con su madre, Mónica, descrita en el lib. 9, c. 11 de *Las confesiones;* pero algunos discuten que haya sido una experiencia religiosa, y dicen que muy bien pudo ser sólo una experiencia filosófica. Nos inclinamos, sin embargo, a verla —cosa que han dicho otros— como una visión mística.

que se dicen en el evangelio acerca de la vida presente son figura de las que serán en el cielo, así también podemos ver que las que se dicen para el cielo son cumplibles en esta vida para el que se abra y entregue a la experiencia mística. Por eso Agustín sigue diciendo:

> Allí se cumplirá esto: *Descansad y ved que yo soy el Señor.* Éste será realmente el gran sábado que no tendrá tarde, ese sábado encarecido por el Señor en las primeras obras de la creación al decir: *Dios descansó el día séptimo de todas sus obras y lo bendijo y lo santificó, porque en él reposó de todas las obras que había emprendido.* Nosotros mismos seremos allí el día séptimo cuando seamos llenados y colmados de la bendición y de la santificación de Dios *(Ibid.).*

Eso puede lograrse aquí mismo en esta vida; es precisamente lo que intenta el varón espiritual en su búsqueda de la experiencia religiosa. Lo que tendrá de manera más plena en la otra vida lo consigue en ésta, como un anticipo de aquello.

II. EL MAESTRO ECKHART O EL GOZO

Eckhart representa el gozo de la experiencia religiosa, la profunda alegría que trae ésta al hombre contemplativo. Se ve en muchos puntos de su obra, tratados y sermones; pero creo que sobre todo en un sermón largo, casi un tratado, que se llama *Del hombre noble* (Eckhart, 1983, 219ss.). Toma inicio en aquellas palabras de Cristo en una parábola: «Un hombre noble salió a un país lejano para ser coronado rey». Según la exégesis —anagógica y mística— de Eckhart, ese hombre noble es el contemplativo, el hombre religioso, que recorre la vida en busca de la más alta experiencia religiosa. Pero es un viaje de profundización, en busca de la paz y el gozo interiores. Por eso se habla de que ese hombre salió a un lugar lejano. Sin embargo, además, es un hombre noble, esto es, que ha sido purificado de sus sentimientos innobles. Se vacía su interior de todo, y sólo deja lugar para Dios. Después de ese proceso de desasimiento, Dios lo llena de su gozo.

El país lejano es la profundidad del alma, hacia la cual se lanza el hombre noble, y que se va inundando de gozo espiritual. Es el reino de Dios, el reino interior, y el reino de Dios es, según lo decía san Pablo, justicia, paz y gozo en el Espíritu santo. Este gozo en el Espíritu es un gozo misterioso e inacabable, que Eckhart describe no sólo como gozo interior o espiritual, sino también exterior y físico. Además, en esa misma línea del gozo, la culminación de ese camino es la coronación del hombre noble como rey. Esta coronación es la transformación del hombre en hijo de Dios y heredero del reino. Es la divinización (la *theiosis* de que hablaban los Padres), y es la plenitud del gozo. Allí el hombre noble es además *un* hombre, en el sentido de que se unifica en el espíritu con Dios, y se hace una cosa con él por participación (no por esencia). Y entonces el gozo es completo.

Eckhart describe un proceso en el que sistematiza su experiencia; lo segmenta en seis grados, y es parecido al modo en que el niño comienza a caminar y, dejando los brazos de la madre, aprende a valerse por sí mismo:

> El primer grado del hombre interior y nuevo —como dice san Agustín— tiene la característica de que el hombre vive según el ejemplo dado por personas buenas y santas, pero al hacerlo marcha todavía apoyándose en las sillas y se mantiene cerca de las paredes [y] se refresca aún con leche. El segundo grado se caracteriza por el hecho de que ya no mira solamente los ejemplos exteriores, entre ellos también los hombres buenos, sino que marcha y corre hacia la enseñanza y el consejo de Dios y de la sabiduría divina, da la espalda a los hombres y [dirige] la cara hacia Dios, [y] sale a gatas del regazo materno mientras le sonríe al Padre celestial. El tercer grado tiene como característica que el hombre elude cada vez más a la madre y permanece más y más alejado de su seno; huye de la preocupación, se saca de encima el miedo de modo que no tendría ganas de proceder mal y pecar por más que pudiera hacerlo sin escandalizar a todo el mundo; porque, lleno de recio celo, está relacionado con Dios mediante el amor, hasta que él lo traslade y guíe al regocijo y la dulzura y la bienaventuranza donde le repugna todo cuanto no se asemeja y es ajeno a él. La característica del cuarto grado se da en el hecho de que él crezca cada vez más, enraizándose en el amor y en Dios de manera que está dispuesto a cargar con cualquier tribulación, tentación y contrariedad y a soportar el sufrimiento de buen grado y gustosa, ávida y alegremente. El quinto grado se caracteriza por el hecho de que viva por doquiera en paz consigo mismo, descansando tranquilamente en la riqueza y superabundancia de la sabiduría suma e infalible. La carateristica del sexto grado consiste en que el hombre, luego de haber sido desnudado de su propia imagen, ha sido transformado en la imagen de la eternidad divina y ha logrado un olvido totalmente perfecto de la vida perecedera y temporal, y ha sido atraído por una imagen divina transformándose en ella, y [así] ha llegado a ser hijo de Dios. Más allá de esto no existe grado más sublime y allí hay tranquilidad y bienaventuranza eterna, porque la meta final del hombre interior y del hombre nuevo es la vida eterna (Eckhart, 1983, 222-224).

Al llegar a ese término la alegría, el gozo que acompañaba al proceso, no se acaba ya nunca más.

III. JUAN DE LA CRUZ O LA OBEDIENCIA

San Juan de la Cruz representa la actitud de aceptación o de sumisión a Dios y a los acontecimientos que él le depara. Es una parte muy notable que se integra a su experiencia religiosa. Claro que para llegar a esa experiencia y actitud tan subida es menester recorrer un largo y penoso proceso que, a pesar de que implica e involucra purificación y sufrimiento, desemboca en una alegría muy grande.

Uno de los segmentos de ese proceso recibe la denominación de «noche» (Juan de la Cruz, ³1955). Es decir, la noche, símbolo de angustia y tristeza, por carecer de la luz divina, va purgando o purificando al varón espiritual para que alcance la experiencia que desea de su Dios.

Hay una noche activa del sentido y otra del espíritu, y otras dos noches pasivas del sentido y del espíritu, que son más perfectas que las anteriores (o activas). Las descripciones que san Juan de la Cruz hace de su experiencia giran en torno al vaciamiento, a un sacar de sí mismo todo aquello que no sea de Dios, a fin de purificar el afecto de todas sus inclinaciones desordenadas hacia las criaturas y con el objeto de rendir una obediencia total a Dios.

Juan de la Cruz echa mano del símbolo de la noche primero en un sentido activo, porque en esa fase predomina la actividad del ser humano, por encima de la acción de Dios, lo cual implica una mayor imperfección. Es el comienzo, ya que se comienza por lo más exterior, lo sujeto a los sentidos. Consiste en trascender la instintiva búsqueda del placer sensible que azota al hombre. Esta fase preparatoria de la experiencia religiosa consiste en despojarse de los gustos y placeres del cuerpo. Es un momento eminentemente ascético, pues la actividad aquí reside en adquirir una disciplina para combatir los movimientos de la carne o de los sentidos. En la noche activa del espíritu se continúa esta actividad, sólo que ya no con respecto a los pecados de la carne, sino a los del espíritu, como la soberbia, la acedia, etc. Esa obediencia a Dios se despliega en la purificación del entendimiento en la línea de la virtud de la fe, la de la memoria en la línea de la esperanza y la de la voluntad en la línea de la caridad. De esta manera el hombre queda totalmente obediente a Dios.

Un paso más es la noche pasiva, primero la de los sentidos. Allí predomina la actividad de Dios, de la gracia, por eso hay pasividad por parte del hombre. Aquí Dios, una vez purificados los sentidos, pasa al lado positivo de brindar las virtudes y dones necesarios para preparar a los sentidos para la recepción de una experiencia religiosa más plena. Y, correlativamente, la noche pasiva del espíritu es permitir que Dios haga su obra de adornar al alma con las virtudes y dones que se requieren para sustentar en su plenitud la experiencia religiosa. A las purificaciones que el hombre logra realizar en sí mismo, Dios añade otras, que son necesarias por el arraigo que tienen los vicios y pecados en los que marchan hacia la perfección. Los siete pecados capitales se presentan en reductos y resquicios finísimos y muy sutiles, por lo que se hace imprescindible la purificación venida de Dios; en este sentido es pasiva, simplemente recibida por el hombre, con mayor fruto que lo que él ha podido alcanzar por sus fuerzas propias. A la prueba y purificación de los sentidos sucede la del espíritu, como dos noches que se atraviesan sin desistir, en completa obediencia a las mociones de Dios.

Esta experiencia religiosa de san Juan de la Cruz llega a su culmen en sus obras *Cántico espiritual* y *Llama de amor viva*. En la primera obra narra la vivencia del intercambio amoroso con Dios, que se va describiendo desde los primeros pasos hasta la unión transformadora y divinizante del alma (por participación de Dios mismo); en la segunda obra se relata el estado en que se encuentra el alma, ya transformada, y se

resalta el delicado amor con el que Dios trata al que corresponde a su invitación. Es un canto al triunfo del amor de Dios, se canta el premio que es Dios mismo en donación, entregado al alma, de una hermosísima poesía. En estas dos obras es ya cantado en plenitud el gozo de haber obedecido en todo a Dios.

IV. TOMAS DE AQUINO O LA CONTEMPLACION OBLATIVA AL SERVICIO DE LOS DEMAS

La experiencia religiosa de Tomás de Aquino se ve en una obra que parecería a primera vista muy árida y muy alejada de la vivencia, a saber, su *Summa theologiae,* en la que además entrega a los otros hombres, sus semejantes, lo que él ha trabajado para ellos desde el ámbito de la teoría (Tomás de Aquino, [2]1955). Es, pues, algo que ha resultado de su espíritu oblativo, de su entrega a sus demás hermanos. Es una obra con la que quiere orientar desde la teoría la praxis espiritual de los demás hombres. En ella vibra la experiencia que satisface como una respuesta la pregunta que guió su vida: «¿quién es Dios?» o «¿qué es Dios?», o «¿cómo es Dios?», de manera más viva y concreta.

Toda su construcción está estructurada en torno a esa pregunta del *quid sit Deus?* Toda ella habla de su vivencia gozosa y plena de lo que en definitiva es Dios: *el que es.* En su otra obra magna, la *Summa contra gentes,* se ve lo mismo. Y en *De potentia* (q. 2, a. 1) llega a decir que *ser el que es* viene a ser el nombre más propio de Dios: «así se denomina como por su forma propia» *(sic denominatur quasi a propria sua forma).* Es la vivencia de Moisés en el monte Horeb, que casi lo priva de la vida, pues nadie podía ver a Dios sin morir. Y, paradójicamente, también daba más vida —vida interior y vida eterna—. Fue la misma experiencia religiosa de Moisés, pero en un hombre muy distinto: un teólogo especulativo. Claro que esto nos revela el carácter contemplativo de la vivencia religiosa de Tomás, pues en otros la experiencia religiosa fue más bien práctica y activa. Su actividad fue poca, de magisterio, y ahí ejerció su función profética. Esta actividad contemplativa la puso al servicio de los demás. Eso fue parte de su misma experiencia religiosa.

Había comprendido y vivenciado el atributo principal de Dios, el constitutivo de su esencia metafísica más íntima. Esta «metafísica del Éxodo», como a veces se ha llamado (Gilson, [5]1948, 123ss.) no es algo puramente intelectivo y árido, es vivo y también emotivo, como lo que experimentó Moisés según el relato del Éxodo. Aquí se recoge y se resume, en esta experiencia, la misma experiencia de Moisés, ahora enriquecida y trascendida por la mente de un teólogo tan profundo como él. Él mismo invocaba la autoridad del místico Pseudo-Dionisio para recalcar que por encima del conocimiento de Dios por vía intelectiva estaba el conocimiento por connaturalidad, por el que se conoce de una manera profunda y misteriosa, empática y mística. Toda la obra del Aquinate se va vertebrando

en torno a ese atributo primordial de Dios, que encierra y manifiesta su ser subsistente, la identidad en él de la esencia y la existencia.

Santo Tomás puede ayudar a los demás, y se da a la tarea de hacerlo, porque no fue sólo un profesor sumido en abstractas y frías especulaciones. Conocemos también aspectos de su vida que nos hablan de una profunda vivencia de amor a Dios y al prójimo. Fue un profeta en el sentido capital de la palabra «profeta», de hablar en nombre de Dios.

Pero más célebre aún es la experiencia mística que le impidió seguir escribiendo. Fue producto de un subido éxtasis:

> El 6 de diciembre de 1273, en la fiesta de san Nicolás, durante la celebración de la misa, su recogimiento se prolonga más que de costumbre. Se le ha de hacer volver en sí. A partir de este día, a pesar de las instancias de su secretario y amigo, fray Tomás, cesa de dictar y escribir. «Después de lo que he visto, todo lo que yo he escrito es como paja.» Su alma había vivido la experiencia de lo divino, el contacto con Dios. Durante varios meses permanecerá así desligado del mundo; extraño a todo, absorbido en Dios *(obstupefactus)*. Caído enfermo, y acogido por los cistercienses de Fossa Nova, puede todavía responder a la súplica de los monjes con un comentario espiritual al *Cantar de los Cantares*. El Maestro más célebre de la época no podía descender ya más a los minuciosos análisis de la *Suma de teología* y formular su visión de Dios en términos humanos. Tan sólo por caridad y por reconocimiento su alma de santo intenta, por última vez, cantar al Amor. Pronto su voz calló. Fray Tomás es contado entre los grandes místicos que han muerto por haber entrevisto a Dios (Philipon, 1959, 100).

Así se le cumplió lo que también vislumbró Moisés: nadie puede ver a Dios sin morir, nadie puede contemplar a Dios y seguir en esta vida. Vio el rostro de Dios, como respuesta a esa inquietante pregunta que lo acució durante su vida completa: ¿quién es Dios? El Señor se le manifestó, lo dejó entreverlo, y fue tan arrebatado su gozo, que ya no pudo decir más. Como a una suerte de Enoc, el Señor se lo llevó, ya desde esta vida, pues no podía hacer otra cosa sino contemplar a Dios. Ya no se contentaba con nada menos. A través de su docta obra, se dispuso con sencillez y humildad para recibir, tanto con su entendimiento como con su voluntad, la experiencia de Dios. Y fue lo que entregó a sus hermanos, como un servicio sublime.

BALANCE Y CONCLUSIONES

Creemos, pues, que estos paradigmas o ejemplos de la experiencia religiosa que hemos señalado nos muestran las características, que mencionábamos en un principio, de paz, de gozo, de aceptación u obediencia, y también de donación de sí mismo a los demás que suelen encontrarse en las principales experiencias religiosas (casi nos atreveríamos a decir: en la experiencia religiosa auténtica). Hemos presentado, por ello, algunos testimonios de hombres religiosos connotados que nos hablan de estas

características mencionadas. El contacto con la Trascendencia, con el Absoluto, con Dios, en lo que ha sido llamado «la religión» de manera más extendida, provoca en el santo, en el místico o contemplativo ciertos fenómenos que son descritos como elementos fundamentales de su experiencia religiosa. Los fenomenólogos de la religión (como Van der Leeuw, Martín Velasco) y los filósofos de la religión (como James, Otto, Eliade), así como los teólogos, han señalado ciertas características como constantes, y hemos querido destacar algunas de ellas que nos parece que no pueden faltar. Son características que definen —en un sentido amplio— lo que podemos denominar el encuentro con el Absoluto en la experiencia religiosa[3].

Ciertamente se dirá que hay otras características o notas que aparecen en la experiencia religiosa de hombres espirituales de otras tradiciones distintas de la cristiana. Pero creemos que las que hemos reunido corresponden a esas otras tradiciones y no son exclusivas del cristianismo. Esto hará que conserven su validez dentro de lo que nos hemos propuesto hacer aquí: recoger las notas principales y que incluso podríamos llamar *esenciales* (a pesar del antiesencialismo reinante) de la experiencia religiosa.

BIBLIOGRAFIA

Agustín, san (1946), *Las confesiones,* en *Obras* II, BAC, Madrid.

Agustín, san (1958), *La ciudad de Dios,* en *Obras* XVII, BAC, Madrid.

Aquino, Tomás de (1889), *Piae praeces,* en *Opera omnia* 32, L. Vivès, Paris.

Cruz, Juan de la (1955), *Noche oscura de la subida del Monte Carmelo,* en *Vida y obras de San Juan de la Cruz,* BAC, Madrid.

Eckhart, Maestro (1983), *Obras alemanas. Tratados y sermones,* Edhasa, Barcelona.

Eliade, M. (1967), *Lo sagrado y lo profano,* Guadarrama, Madrid.

Gilson, E. ([5]1948), *Le thomisme,* Vrin, Paris.

James, W. (1929), *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature,* The Modern Library, New York.

Leeuw, G. van der (1964), *Fenomenología de la religión,* FCE, México.

Martín Velasco, J. (1976), *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión,* Cristiandad, Madrid.

Martín Velasco, J. (1978), *Introducción a la fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid.

Otto, R. ([2]1985), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* [1917], Alianza, Madrid.

Philippon, M. M. (1959), «Santo Tomás de Aquino, maestro de la vida espiritual»: *Teología espiritual, 3.*

Weisheipl, J. A., *Friar Thomas d'Aquino. His life, thought and work,* Doubleday, Garden City.

3. Cf. Martín Velasco, 1976, 228. La experiencia religiosa, para este pensador, es un *encuentro personal* entre Dios y el hombre, es decir, como personas con conocimiento y afecto, en la cual el hombre resulta transformado y, sobre todo, adquiere un amor oblativo o de comunión que le hace ser generoso con las demás personas.

LA SIMBOLICA RELIGIOSA

Andrés Ortiz-Osés

Símbolo (en griego *synbolon,* en latín *symbolum,* en alemán *Sinnbild,* en francés *symbole,* en inglés *symbol,* en italiano y portugués *simbolo*).

Predefinición: el símbolo es la figura que expresa la escisión (compartición) de una realidad, tratando de suturarla místicamente por coparticipación.

0. PLANTEAMIENTO

El recurso al símbolo, a lo simbólico y al simbolismo recubre en principio la necesidad humana de lograr las precisas *mediaciones* de un interlenguaje implicativo de la identidad y la diferencia, la inmanencia y la trascendencia, lo exterior y lo interior, la realidad y su idealidad. Filosóficamente, el simbolismo realizaría la «conexión» del hombre y su mundo con el *ser* como «engrama» de su existencia; o, si se prefiere, con las estructuras de *sentido.*

Ahora bien, la compresencia del simbolismo significa *ipso facto* la relegación de dos antagónicas actividades asimbólicas: el *literalismo,* con su fundamentalismo y dogmatismo premoderno, y el *abstraccionismo,* en su doble vertiente de racionalismo moderno o de posmoderna flotación ingrávida de los valores. El simbolismo ocuparía precisamente la franja cromática o arcoiris[1] situado entre la letra muerta y la razón abstracta o flotante, obteniendo esa distancia cálida de lo real tan cara a los románticos y simbolistas en general.

1. De esta guisa el interlenguaje simbólico estaría bajo los auspicios del numen Iris, correspondiente de Hermes, el dios mensajero de la hermenéutica. Iris intermediaba con sus alas de oro el Olimpo y el mundo, portando los mensajes de los dioses Zeus y Hera, siendo la personificación del «arco iris» (símbolo de comunicación entre el cielo y la tierra).

Frente al realismo literal que propugna un fundamento sólido o cósico inconcuso de nuestras vivencias, el simbolismo afirma una fundación cuasi líquida o acuática de la existencia: esta fundamentación insólida no es sin embargo aérea, deletérea o evanescente, como en el caso del desfundamentalismo posmoderno, sino que obtiene una vertebración *configurativa* o imaginal.

El símbolo, en efecto, dice esencialmente *con-figuración* y, por tanto, figura o imagen mediadora entre la realidad y su significatividad profunda.

I. INTRODUCCION CULTURAL

La capacidad simbólica —la *simbolización*— constituye un rasgo característico del hombre y del proceso de hominización/humanización. En efecto, gracias a su facultad simbolizadora el hombre toma distancia afectiva (aferencia) de su realidad en torno, reconvirtiendo su medio en *medium* o mediación significativa, interpretando la textura de las cosas como un texto o intertexto, contextualizado en un horizonte proyectado de sentido cual cobijo mítico-religioso.

Podríamos situar la primera simbolización expresiva del hombre en el Paleolítico, cuando trascendiendo la inmediatez de su existencia instrumental logra plasmar en las cuevas rupestres extáticas imágenes cinegéticas cargadas de «mana» (energía mística). En estas cavernas rupestres se proyecta la realidad realísima o, si se prefiere, la realidad en su surrealidad o esencialidad mágica. Las con-figuraciones de la «animalidad» son arquetipos de la «animadidad» (ánima, vida, potencia). En la nocturnidad de estas cuevas se trasluce la estructura simbólica profunda de la realidad profana: se trata de una visión arquetípica y, por tanto, imaginal de la realidad en su urdimbre energética, parecida a la visión profunda tipo *hiponoia* que se ofrece en la caverna de la diosa vasca Mari, en la que «trasparece» la auténtica esencia subliminal connotada como de oro, frente a la realidad decadente de la vida inmediata a la luz del día[2].

En las cuevas rupestres pareciera que se *re-vela* el «negativo» de la realidad, como en una «cámara oscura» de rayos X. Al revés que en nuestra tradición occidental presidida por la caverna platónica, en la cual se refractan las «sombras» de la realidad auténtica situada fuera, a la luz de un sol racional. Mientras que en Platón se realiza un proceso de racionalización del mito (simbólico) en nombre del *logos* de una verdad desvelada *(a-letheia),* originariamente el proceso de hominización se realiza como un proceso de simbolización de un sentido velado, latente e implicado/implicante.

El máximo ejemplo de esta simbolización nos lo ofrecen las figuras de Venus de vientres abultados, encontradas en las mismas cuevas paleo-

2. Las cosas son de *oro* en la cueva de Mari, pero fuera son de *carbón.* Ver Ortiz-Osés (1988).

líticas. En su textura material parecen desvelar la importancia dada a la comida y a los alimentos por parte del hombre prehistórico. Pero en su contextura simbólica las Venus paleolíticas aparecen «embarazadas» de un sentido oculto y latente: se trata, en efecto, de figuras de la fertilidad y la fecundidad, en cuya *imago* la materia se reconvierte en *mater-materia*. Podemos entonces considerar a dichos ídolos como símbolos del símbolo, por cuanto correfieren la pregnancia de un sentido viscoso (metafísico, arquetípico) a través del primario significado físico de obesidad material: en el abultamiento de sus vientres se simboliza el exceso o excedencia (*plus* de significación) que lo simbólico introduce en la realidad dada, lo que le confiere el carácter de dación o donación, de impregnación y preñez (Varios, 1980).

No extrañará en este contexto (simbólico) que los máximos símbolos tengan que ver con la urdimbre profunda de la *mater-materia* bajo el aspecto de *eros* o bien bajo las especies del comer y del beber: ello es relevante en el cristianismo, en cuyo ritual eucarístico se simboliza la copertenencia del hombre a su propia materia a través de la simbólica del pan y del vino transustanciados en cuerpo y sangre espiritualmente nutricios. En el *Cantar de los cantares* la cuestión del comer y beber se radicaliza hasta alcanzar su *limen* (liminal) en la embriaguez: un modo eminentemente simbólico de concebir la simbólica del sentido como una transustanciación de la materia cósica en materia mística. El simbolismo aparece así como mediación de un totemismo ontológico, el cual se define como la participación mística del hombre en el sentido del cosmos y su devenir arquetípico de carácter mítico-religioso, es decir, numinoso *(postea)*[3].

A partir de un tal planteamiento podemos distinguir dos tipologías culturales: la cultura *mistérica* o simbólica y la cultura *ilustrada* o racionalista. Mientras que la primera busca el sentido simbólico en lo numinal (el *numen* religioso, lo sagrado), la segunda indaga la verdad en lo noumenal (el *nóumeno* o esencia inteligible). Ejemplo de cultura simbólica sería la llamada cultura minoica preindoeuropea en Creta, con el mito del Laberinto como simbólica fundamental; ejemplo de cultura ilustrada sería la clásica indoeuropea de Atenas con su culto al *logos* racional. La primera trata de fenomizar lo numinal (el numen religioso) en imágenes mítico-simbólicas, la segunda fenomeniza lo nouménico (el *nóumeno* inteligible) en imágenes estético-racionales (filosóficas). La primera se aviene con el alma romántica de los simbolistas, la segunda se proyecta en el espíritu ilustrado de los semiólogos y su aprecio del signo racional frente al símbolo mítico. El proceso de desmitologización que comienza en la Grecia clásica expresa bien la racionalización que sufren las viejas culturas mitologizadoras (Mayr, 1989; Durand, 1971).

3. El tótem es el símbolo de identificación de la diferencia de un grupo, pueblo, clan, fratría o tribu. El carácter tabú del tótem, que Freud vio tan claramente, expresa originariamente su simbólico religioso-religante. Ha sido Rudolf Otto quien ha introducido el término «numinoso» referido al *numen* (que significa divinidad y pujanza) (Otto, (1985).

Entre los desmitologizadores y reductores de lo simbólico a lo sígnico pueden incluirse los positivistas, racionalistas y estructuralistas: destacaríamos a Freud, Dumézil y Lévi-Strauss. Entre los remitologizadores e inductores (amplificadores) de lo signológico a lo simbólico, podemos concitar el elenco de autores que conforman una hermenéutica simbólica; citemos aquí entre sus cultores a E. Cassirer, M. Eliade, P. Ricoeur, G. Durand y M. Frank. Especial mención nos merece el Círculo Eranos, con el tesoro simbólico de sus Anuarios; entre sus colaboradores ordinarios destacan C. G. Jung, K. Kerènyi, A. Portmann, H. Corbin, M. Eliade ya citado, así como G. Durand y J. Hillman. Pero también han tomado parte en Eranos W. Otto, J. Layard, G. van der Leeuw, H. Plessner, K. Löwith, M. Buber, R. Pettazzoni, P. Tillich, H. Rahner, G. Scholem, H. Wilhelm, H. Zimmer, T. von Uexküll, E. Schrödinger, M. L. von Franz, D. Miller, J. Campbell, entre otros. El nombre de «Eranos» fue propuesto por R. Otto, y significa «comida en común»; sus *Jahr-Bücher* comienzan en 1933 hasta nuestros días.

II. LA RELIGACION SIMBOLICA

De acuerdo con el modelo general más arriba pergeñado, la conceptualización del símbolo ofrece dos extremos.

Por una parte aquéllos que *desvalorizan el sentido del símbolo* hasta reducirlo a mero significado sígnico. Podríamos señalar a Aristóteles, con su visión del símbolo supremo —Dios— como mero pensamiento que se piensa a sí mismo; esta visión trascendentalista arriba a la filosofía de un K. Jaspers, cuando define al símbolo como cifra de lo trascendente, devaluando las imágenes simbólicas a imágenes ilusorias[4]. El racionalismo en general, ya lo dijimos, acaba en un abstraccionismo devaluador del símbolo. El monoteísmo clásico ofrece el ejemplo religioso de una denegación de las imágenes simbólicas en nombre de un innombrable nombre de Dios: así el judaísmo, el islamismo y el cristianismo calvinista, pero también los sijs, pertenecientes asimismo a esas religiones del Libro exclusivo y excluyente. La iconoclastia ha sido el trasfondo típico de esta mentalidad antiimagínica y antisimbólica, tal y como se manifestara en la Iglesia griega premedieval, pero también en la escolástica medieval frente a cuyo racionalismo dogmático se ha erguido el simbolofideísmo de Sabatier y socios, precursor del movimiento filosófico-teológico modernista (Loisy, 1990).

Por otra parte, aparecen los *iconófilos,* aquéllos que veneran las imágenes simbólicas como auténtica mediación de un sentido de otra forma inasequible. Cabe citar aquí al bizantinismo propio de la religiosidad greco-eslava en su vertiente cristiano-ortodoxa, así como al catolicismo

4. James Hillman ha realizado una aguda crítica simbólica del reduccionismo de K. Jaspers, para el cual el *pandemónium* de imágenes (agentes) es devaluado a demonología; las imágenes se degradan a engaño o ilusión demoníaca, ya que según el filósofo entre Dios y el mundo no hay intermediarios ni mediación posible (Hillman, 1990).

romano, el barroco y el surrealismo. Se trata de una tradición imaginera que incluye a cierto Platón mitopoeta, los neoplatónicos y gnósticos, los simbólogos (Creuzer, Bachofen, Nietzsche, Eranos). Frente a la visión trascendentalista propia del protestantismo anti-imagínico, el catolicismo ofrece una versión realista (naturalista) de la imaginería simbólica, tal y como se destaca en la «presencia real» de Cristo en la eucaristía, aunque sin llegar al extremo de adorar las imágenes cual reliquias o relicarios contenedores mágicamente del sentido (lo santo, Dios, la gracia) (Galling, ed., 1962).

Ahora bien, ambas posturas encontradas —iconoclastas e iconófilos— corresponden precisamente a la dualidad o dualitud —*dualéctica*— propia del símbolo, el cual trata de mediar (remediar) la partición de la realidad en dos mitades: lo material y lo espiritual, lo racional y lo místico, lo empírico y lo metafísico, lo lógico y lo mítico. En su origen, símbolo en griego *(synbolon)* significa «reunión» de dos partes o mitades, siendo usada la expresión como reconocimiento mutuo de dos amigos o conocidos a través de los dos trozos reajustados de un *con-signo* (moneda o anillo) que funge como consigna de *com-partición* (co-participación). Al reunir las dos partes del símbolo com-partido, el símbolo encaja y, en cierta manera, se «supera» su virtualidad simbolizante al realizarse. La exigitiva fuerza simbolizadora se conserva y preserva precisamente en su potencialidad y proyección, cuando una parte del símbolo está como exigiendo o pidiendo (deseo ontológico o radical) su compleción o implicación en la *con-junción* con la otra parte separada. Así el símbolo permanece simbólico: en la vivencia de un sentido coasentido, pero cuya junción o juntura se difiere, en la tensión entre lo simbolizante y uno mismo (identidad). Pues cuando se *identifica* lo simbolizante y lo simbolizado, la presencia y la ausencia, la otredad y lo simbolizado, se recae en el dogmatismo y, religiosamente, en la idolatría de la trascendencia, en la inmanencia; pero si se *separan* ambos momentos duaLécticos de modo arbitrario, entonces degradamos el símbolo a mero signo (racional). Entre lo simbolizante y lo simbolizado hay una *co-implicidad* que define al símbolo como lenguaje de ida y vuelta: lenguaje de co-participación.

Así entendido, el símbolo expresa la realidad partida o *dimidiada* de nuestro mundo en coimplicación mística con su otro lado, parte o ranura, de donde el deseo ontológico ínsito en la simbólica radical de nuestra realidad com-partida. La realidad escindida de su propia coimplicidad con el/lo Otro, hace de ella campo simbólico de un sentido (presentido). Ese sentido se inscribe en la estructura axiológica de la realidad como «mana» (energía, valor, pujanza). Denominamos a ese fondo (sólo simbólicamente apalabrable) *numen,* coimplicando en su urdimbre o textura tanto lo numinal o numinoso (lo sagrado o místico) como lo noumenal o nouménico (lo onto-lógico). *Numen* expresa, en efecto, la realidad desde-sí o de-por-sí, lo que nosotros denominaremos como lo implicante, es decir, aquello en cuyos engramas se implica lo implicado. Si el mundo es el orden explicado y nosotros somos el orden implicado,

el *numen* es el orden implicante: el *ordo sanctus* del Alma del mundo, como lo llaman C. G. Jung y el Círculo Eranos[5].

O el simbolismo radical u ontológico como *fenomenización del numen,* el cual no es primariamente cosa-en-sí (inteligible) sino realidad emergente o inmanante, no algo de-suyo sino de-nuestro. Por ello, el símbolo *da que implicar,* y sólo posteriormente da que pensar, hablar y explicar. Ello quiere decir que el nóumeno es numinoso, por cuanto religante o sagrado, tal y como ya intuyera Durkheim a su modo y manera sociologista. Equivale a decir que si nuestro orden implicado-explicado se implica en el orden implicante del *numen,* a su vez el *numen implicante* se implica en nuestro orden implicado: de donde la visión simbólica de un *numen* no de pura o abstracta Libertad, frente a J. Splett, sino de Libertad implicante e implicada.

El simbolismo radical u ontológico se define entonces como la configuración de una *libertad destinada,* puesto que el *numen* codice destino. Por eso la simbólica radical —e.g. del amor— remite a los dioses que lo destinan, tomando parte (co-partición: co-participación) en una estructura arquetípica de sentido numinal/numinoso, es decir, sagrado. Ahora entendemos por qué los símbolos ontológicos reúnen libertad y destino: si sólo dijera libertad (arbitraria), el símbolo sería mero signo innatural; si sólo dijera destino (natural), el símbolo no tendría la distancia pregnante de la significación, sino la indistancia de su realidad cósica o dogmática (asimbolia, definición identitaria, inhumanidad). Pero el símbolo libera al destino y destina a la libertad: por eso el símbolo afirma una libertad (liberación) quebrada o implicada[6].

Implicada *a tergo:* en efecto, a través de su dicción trópica (metafórica, metamorfósica) el símbolo remite a una condicción *catafórica:* el Sentido latente o *numen* transfinito, implicante (e implicado), frente al cual nosotros comparecemos primariamente como implicados (y sólo derivadamente como implicantes). Lo Implicante —el *numen*— trasciende nuestra implicación, pero no la suya: de donde el carácter arquetípico de su urdimbre simbólica, frente al carácter típico de nuestro mundo en torno. El *numen* representa el Diseño del ser como Designio de la realidad: nuestra arquetipicidad simbólica, la urdimbre primaria o constitutiva a partir de cuya reproyección se instituye la posterior urdimbre antropológica que llamamos *cultura* (y, puesto que la «llamamos», es esencialmente un lenguaje de otro lenguaje, con-figuración de la figuración primaria, reproyección de un sentido latente y latiente y, por tanto, rodeado y amenazado de sinsentido, azar y oscilación).

El símbolo es la reunión —imaginal— del fenómeno con su *numen,* del ente con el ser, del mundo con lo sagrado y del hombre con el Sentido (Dios). Como configuración imaginal, el símbolo funda una cultura:

5. Véase *Eranos-Jahrbuch,* 12 (1945), introducción.

6. Nadie como M. Heidegger, a partir de los presocráticos, ha tematizado esta cuestión de un destino que aquí consideramos como «simbólico» y, por tanto, como abierto (Heidegger, 1989).

la cultura de la naturaleza, cultura que debería permanecer simbólica o abierta (y no cerrada signológicamente o de modo funcional). Ello indica una cultura en la que el *logos* diga al *mythos,* y no que lo contradiga, así pues en la que la consciencia consciencie al inconsciente y la realidad com-partida sea suturada com-participativamente. En cuyo caso no parece que sirva un mero consenso abstracto (racional-signológico) al modo ilustrado de J. Habermas, sino un consentimiento simbólico que articule un sentido consentido.

A partir de esta visión radical del símbolo y del simbolismo, es posible pasar a estudiar los símbolos, es decir, la simbólica adjetivada. Ahora bien, toda simbólica en su sentido fuerte es *numinal:* tiene que ver con la textura axiológica de un sentido u otro, positivo o negativo, biófilo o necrófilo, abierto o cerrado. O mejor dicho, positivo *y* negativo, vital *y* letal, divino *y* demoníaco, libre *y* destinal.

Oclusión: podemos resumir lo dicho afirmando que la simbólica posee una raíz religiosa, por cuanto la religión —como bien entrevió M. Weber— dice plexo o plexión de significación, matriz mítica del sentido, el cual se engarza en el ámbito arquetípico del *numen.* Podríase entonces definir lo simbólico como la expresión *(nomen)* de un *numen* (sentido).

III. EL SIMBOLISMO RELIGIOSO: EL *NUMEN* Y LO IMPLICANTE

Si lo simbólico es religioso o religante, a su vez la religión es esencialmente simbólica: el propio numen es ya un protosímbolo de la «urdimbre» frente a la estructura dada, así pues de una religación (desligadora o liberadora de nuestra cotidianidad marchita), tal y como la ha concebido el antropólogo V. Turner (1969). En efecto, el símbolo ofrece una primaria mediación humanizadora de lo numinoso como fascinante y tremendo a la vez, al realizar una consciencіación de lo inconsciente capaz de exorcizar, templar y filtrar (defensa apotropaica) lo divino-demoníaco: ésta es precisamente la función simbólica de Cristo frente al Dios antiguo testamentario.

Parafraseando a Goethe podríamos ahora redefinir lo simbólico como aquello que «atempera» el tiempo mítico y «espacia» el espacio puro. Esta significación mediadora del símbolo respecto a la experiencia irruptiva mística, obtiene un significado supletorio por lo que hace a la religión: toda religión, en cuanto simbólica, supera el plano de un realismo dogmático, a la vez que encuentra su sentido profundo a nivel de la experiencia arquetípica. Ahora bien, la simbolización de lo numinoso evita a su vez su suplantación racionalista (o moralista) al comparecer como una mediación o articulación inmanente (inmanante, emergente); por ello puede afirmar R. Panikkar que la religión denota un símbolo y no un concepto:

> El *logos* humano sólo puede funcionar dentro de un determinado *Mythos,* aunque a su vez este *Mythos* se va condicionando por la interpretación que de él hace el *logos* (Panikkar, 1988).

De esta guisa, el símbolo nos aparece como una interpretación *(logos)* del *numen,* pero como una interpretación numinosa *(Mythos)* o *interpenetración* (autóctona o por intosuscepción tipo *dharma* = coligación). La racionalización de lo irracional produce el símbolo como ámbito intermediario.

Tenemos que explicitar aquí la significación del *numen,* al que remite la simbólica religiosa. Si toda simbólica remite a un *numen* (sentido) u otro, la simbólica religiosa remite al *numen* como proto-urdimbre (metaurdimbre) mítica, es decir, como sentido radical y radial (es posible la conexión de *numen* y *nutrix*). En la intrigante obra de Rudolf Otto sobre *Lo santo,* el autor define al *numen* como «lo numinoso»: divino-demoníaco, atrayente-retrayente, brujesco. Se trataría del fondo irracional de lo real, fondo irreductible e irracionalizable, por cuanto en su textura se enreda, como ya viera J. Böhme, lo positivo y lo negativo, el bien y el mal, el destino y la libertad *(supra).* El ambiguo Dios de Job (Elohim) daría buena cuenta del carácter bifronte del *numen,* tal y como se expresa en el Salmo 2,11: «Exultad (exaltad a Yahvé) con temblor». También el Nuevo Testamento referiría ese contraste abrupto entre el Dios antiguotestamentario y el propio Cristo en Getsemaní.

Podríase simbolizar lo numinoso por el *amor,* concebido místicamente como «fuego devastador» y «cólera extinguida», es decir, como un resto divino-demoníaco compresente en el corazón de la *mater*-materia. En efecto, el amor ofrece junto a la fascinante erótica abisal, la abismática terribilidad de lo catastrófico y tremendo: es el mismo fuego sagrado que nos sublima al paraíso y nos deyecta al infierno, el fuego que nos trasfunde y que nos hiela el alma. Se trata de lo más profano o secular y, al mismo tiempo, de lo más sagrado: aquello que nos religa desligándonos, y viceversa. No extrañará ver al amor convertido en tótem y tabú religioso: pues que nos topamos aquí con lo liminal en el sentido de van Gennep (1989). La oscilación liminal del amor bascula entre su exaltación y su prohibición, según las tendencias religiosas dionisianas o ascéticas. Entre ambos extremos, la genialidad del Nuevo Testamento está en haber asumido su ambigüedad radical hasta alcanzar lo sublime como sublimación de lo subliminal en la figura-límite de Jesús de Nazaret. Ya en el *Cantar de los cantares* se presenta el amor, simbolizado por la amada, hermoso cual luna y terrible como la guerra (6,10). Y en el propio Nuevo Testamento el amor se define como «dar la vida», connotando oscuramente la doble faz del dar lo más vital y, al ofrendarlo, morir.

Lo *brujesco* de lo numinoso queda así patentizado en el amor como lo irracionalizable. En efecto, si Ovidio definió a la mujer como el «mal dulce» *(dulce malum),* nosotros podríamos redefinir el amor como el bien turbulento[7]. En este ámbito fracasa la «razón prostituta» (Lutero), por

7. Ovidio, *Elegías de amores puros,* Madrid, 1732, libro II, elegía VI. Su intérprete Diego Suárez de Figueroa afirma en consonancia paradójica que «el camino del infierno es delicioso». Sólo que el camino no avala la meta.

cuanto la razón es por sí asimbólica e irreligada al fondo oscuro del Alma del mundo. Rudolf Otto afirma que los predicados racionales sólo valen y son para y en algo irracional. El fenomenólogo alemán se refiere al *numen* y su numinosidad transracional, pero como quiera que lo numinal simboliza el fondo de lo real, ahora la realidad omnímoda en su radicalidad resulta afectada de un valor/valencia transracional. Ello concuerda con aquellos autores que, lejos de poner la razón como fondo de lo real, proponen la voluntad, la pulsión o el querer numinales: aquí radica el tema del *destino* (presocrático) y del *fatalismo* (islámico), pero también la tradición pagana *voluntarista* (Schopenhauer) y la cristiana de la *predestinación*[8]. El intento de superar lo numinoso por lo moral es tan imposible como el intento de suplantar lo numinal por lo fenomenal: la religión es ontológica religación a la propia urdimbre y textura constituyente, y el simbolismo —frente a la razón— da cuenta de dicho *impasse* inimpasable.

El símbolo nos religa al fondo oscuro del Alma del mundo: la religión resimboliza nuestro racionalizado mundo profano (profanado), remitologizándolo y reimplicándolo con su nexo *(nexión)* profundo. Pues la esencia del *numen* es lo implicante, frente al que comparecen derivadamente nuestras implicaciones y explicaciones; el sentido siempre es implicante, el significado implicado. Somos réplicas —replicantes— de lo implicante: la religación simbólica visiona la realidad profana desde su cuerda floja: liminalmente. Ello no quiere decir que lo implicante sea un fundamento inconcuso, sino fundación desfundante: pues el *numen* dice pujanza en el sentido de pujo, y pujar es sortear. Ello remite a un *juego,* si bien a un juego serio, al que lo simbólico trata de con-jugar (y conjurar) (Mann, 1982). El *numen* como lo implicante dice entonces vidriación de la realidad; su correspectiva simbólica ofrece una cristalización a través de cuya opaca transparencia poder entrever la protorrealidad vidriada y vidriosa del sentido.

IV. LOS SIMBOLOS RELIGIOSOS

He aquí que la *vidriación numinosa* ofrece diferentes cristalizaciones simbólicas de su sentido implicante, las cuales fungen como implicaciones explicativas o explicitativas. Con ello entramos en la simbología de lo sagrado, representable tanto por imágenes como por sus vacíos o vaciado, por los colores y por lo incoloro, por lo enorme y lo minúsculo. Por una parte, puede reflejarse el aspecto divino o luminoso del *numen,* o bien su aspecto demoníaco u oscuro; por otra parte, pueden servir de mediación simbólica casi todas las cosas con tal de que queden «transfiguradas» por lo implicante primario y último. Ahora bien, lo simbólico se

8. La tradición voluntarista cristiana arriba al intrigante A. Amor Ruibal, cuando piensa que el bien lo es porque así lo quiere Dios (Ortiz-Osés, 1986).

sitúa entre el crudo realismo dogmático (idolatría de algo cual *numen* directo) y el racionalismo asimbólico (filosófico-abstraccionista); pues como ha dicho van der Leeuw (1933), el símbolo es participacional *(supra).*

Entre los diferentes símbolos de lo sagrado cabe destacar el *templo* y el *altar,* que circunscriben un espacio y un tiempo numinosos y realizan mitodramas (rituales) de lo numinal. La *comida* y la *música,* las *formas geométricas* (cruz, círculo) y los *ropajes* pertenecen asimismo al carácter cultural de lo sagrado. Tanto los *cuatro elementos* (tierra, agua, fuego y aire) como sus correspectivos *cuatro reinos* (mineral, vegetal, animal y humano-artificial) ofrecen materia simbólica para lo religioso. El objeto aparentemente más insignificante puede simbolizar lo numinal si se «amplifica» su significación hasta reconcectarlo con la energía numinosa (*mana:* Manitu). Naturalmente que depende de la actitud general religiosa el hincapié en una materia u otra, un elemento u otro. Así podemos distinguir entre simbólicas naturalistas y supranaturalistas, politeístas y monoteístas, mágicas y morales. No es idéntica tampoco la simbólica de la religiosidad popular, con su abigarrada sensualidad, que la de la religión institucional más formalizada[9].

En general, solemos distinguir el simbolismo propio de la religión *mítica* que se ancla en un pasado primordial —*in illo tempore*— del simbolismo profético, mesiánico o *escatológico* que proyecta su salvación o religación final en un futuro utópico (milenario o no). Por otra parte, distinguimos también entre el *élan* unificador propio de la religiosidad oriental y el pluralismo individualizador típicamente occidental. Por último, cabe distinguir asimismo entre la religiosidad preindoeuropea de tipo matriarcal y la religión indoeuropea de signo patriarcal, diferencia que recubre en general la existente entre una visión simbólica agraria y otra ganadera. Especial relieve nos merece la simbólica fratriarcal propia del cristianismo nazareno, cuyo personalismo se sitúa entre el viejo matriarcalismo preindoeuropeo de tipo trivial y el patriarcalismo indoeuropeo de signo estatal (Bachofen, 1988).

Como ha dicho C. G. Jung, cada *numen* o divinidad *(daimon)* es un arquetipo de la existencia humana, nucleable en torno a Dioniso o Apolo, Hermes o Zaratustra, Zeus o Yahvé, Demeter o Isis, Buda o Job, Jaungoikoa o Mari, Sócrates o Jesús. En este contexto, toda fundación de sentido es numinal o arquetípico-simbólica y, por tanto, imaginal. Es a través del imaginario simbólico como conferimos conexión y sentido a la realidad fragmentaria de nuestra existencia, poniendo en comunicación nuestro mundo irreligado con las religaciones de un sentido de implicación. El término «símbolo», en efecto, proviene del griego *symballo* (= reunir), mentando el lanzamiento *(ballo)* de la red o lazo *(bólos);* así

9. En mi obra *El inconsciente colectivo vasco* he analizado algunas formaciones simbólicas propias de la vieja religiosidad vasca, entre las que destaco la importancia del peine de la diosa Mari. Sobre todo ello, Eliade (1974).

pues, el proyecto de la implicación como «redada», lo que conlleva el tema de la realidad como «atrapada» o «cogida». O el símbolo como red echada a lo «monstruoso» para su «transfiguración» (el velo apolíneo sobre Dioniso en Nietzsche). De esta forma, la simbólica numinal expresa la clásica «compasión» religiosa en su doble sentido de «compadecimiento» y «compatibilización» de la realidad. Lo que implica una profunda concepción de la justicia como *Dike:* ajuste y ajunte, juntura y junción, implicacionalidad (Ross, 1991).

Por todo ello, el simbolismo comparece como la búsqueda de una relacionalidad profunda entre todas las cosas: relacionalidad no reducible a nuestras relaciones meramente entitativas o mundanas, pues que sólo se vislumbra tras la agotadora búsqueda de algo/alguien inencontrable, como decía Seuse, entre las creaturas, pero que constituye el misterio de su creaturalidad.

V. CONCLUSION Y SINTESIS

El símbolo expresa la excedencia *a tergo* proyectada hacia delante: se trata de un apalabramiento de la urdimbre o textura negativa por cuanto exigitiva, puesto que todo símbolo significa o señaliza la otra mitad ausente, impresa estructuralmente en la presente cual engrama o diseño recortado.

Por ello la explicación simbólica es implicativa: el símbolo es más catáfora que metáfora, más implicación que explicación. Y lo que el símbolo implica es el *numen* ausente: lo numinal sólo numinosa o místicamente atrapable, la relación subyacente, el sentido latente y latiente (y, por tanto, corroido por el sinsentido).

En esta visión el símbolo es religioso, por cuanto nos religa con nuestro propio diseño/designio de vida-y-muerte. O el simbolismo como totemismo ontológico, que identifica nuestra diferencialidad en el mundo cósico del ente.

El símbolo hace convexo lo cóncavo, al proyectar el vacío como exigitivo: de donde su carácter ritual y barroco, que intenta atrapar el valor —la valencia del ser— como sentido consentido. El consentimiento define así, frente al consenso racional, la peculiaridad de la coparticipación mística a través del símbolo.

BIBLIOGRAFIA

Anthropos (1986), *57.*
Bachofen, J. J. (1988), *Mitología arcaica,* Anthropos, Barcelona.
Beriain, J. (1989), *Representaciones colectivas,* Anthropos, Barcelona.
Cassirer, E. (1980), *Mito y lenguaje,* Nueva Visión, Buenos Aires.
Cirlot, E. (1980), *Diccionario de símbolos,* Labor, Barcelona.

Drewermann, E. (1988), *Strukturen des Bösen,* Schöningh, Paderborn.
Durand, G. (1971), *La imaginación simbólica,* Amorrortu, Buenos Aires.
Durkheim, E. (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa,* Akal, Madrid.
Edinger, E. (1972), *Ego and archetype,* Penguin, New York.
Eliade, M. (1974), *Herreros y alquimistas,* Taurus, Madrid.
Eliade, M. (1980), *Imágenes y símbolos,* Taurus, Madrid.
Eranos-Jahrbuch (1933ss.), Rhein, Zürich e Insel, Frankfurt.
Frank, M. (1982), *Der kommende Gott,* Suhrkamp, Frankfurt.
Frazer, J. G. (1981), *La rama dorada,* FCE, México.
Galling, K. (ed.) (1962), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* Tübingen.
Garagalza, L. (1990), *La interpretación de los símbolos,* Anthropos, Barcelona.
Gennep, A. van (1989), *Los ritos de paso,* Taurus, Madrid.
Graves, R. (1985), *Los mitos griegos,* Alianza, Madrid.
Harding, E. (1987), *Los misterios de la mujer,* Obelisco, Barcelona.
Heidegger, M. (1989), *Conceptos fundamentales,* Alianza, Madrid.
Hillman, J. (1990), *Le storie che curano,* Cortina, Milano.
Jung, C. G. (1977), *El hombre y sus símbolos,* Caralt, Barcelona.
Leeuw, G. van der (1933), *Phänomenologie der Religion,* Tübingen.
Loisy, A. (1990), *Los misterios paganos,* Paidós, Barcelona.
Mann, U. (1982), en *Eranos-Jahrbuch, 51.*
Mayr, F. K. (1989), *La mitología occidental,* Anthropos, Barcelona.
Neumann, E. (1949), *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins,* Rhein, Zürich.
Nietzsche, Fr. (1985), *El origen de la tragedia,* Alianza, Madrid.
Ortiz-Osés, A. (1986), *La nueva filosofía hermenéutica,* Anthropos, Barcelona.
Ortiz-Osés, A. (1988), *Mitología cultural,* Anthropos, Barcelona.
Ortiz-Osés, A. (1988), *El matriarcalismo vasco,* Universidad de Deusto, Bilbao.
Otto, R. (1985), *Lo santo,* Alianza, Madrid.
Panikkar, R. (1988), en *Biblia y Fe,* XIV.
Platón (1989), *Obras completas,* Aguilar, Madrid.
Propp, V. (1979), *Las raíces históricas del cuento,* Fundamentos, Madrid.
Rahner, K. (1962), *Escritos de teología* IV, Taurus, Madrid.
Ricoeur, P. (1982), *La metáfora viva,* Cristiandad, Madrid.
Ross, W. (1991), *Nuestro imaginario cultural,* Anthropos, Barcelona.
Turner, V. (1974), *Dramas, fields and metaphors,* Cornell University Press, New York.
Turner, V. (1969), *The ritual process,* Chicago.
Varios (1980), *Símbolos, mitos y arquetipos,* La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao.
Varios, *Myth, symbol and reality,* Notre Dame, Indiana.
Varios (1980), *La galaxie de l'imaginaire,* Berg, Paris.
Vattimo, G. (1990), *En torno a la posmodernidad,* Anthropos, Barcelona.

EL LENGUAJE RELIGIOSO

Alejandro Tomasini Bassols

Es no sólo posible sino acertado ver el reino animal como un ámbito del ser conformado por leyes de transiciones graduales y de continuidad. Parecería que, contrariamente a lo que se pensó durante siglos, no hay en él cortes ni corren las especies por rutas paralelas e incomunicadas. Más bien, desde el protozoario hasta el ser humano, con lo que nos las habemos es con un cambio permanente y gradual de formas de organización de la materia viva. Así, contemplado el reino de los seres vivos (no vegetales), el hombre se asemeja al resto de los animales por cosas tan diversas como la clase de funciones con las que cumple (alimentación, desarrollo, reproducción, etc.), los órganos que lo constituyen, la clase de tejido orgánico del cual está hecho y así sucesivamente. Ahora bien, aunque es cierto que son múltiples las semejanzas que hay entre los animales inferiores y el *homo sapiens,* también lo es el que hay diferencias inmensas o radicales entre ellos. Éstas, empero, no son tan fáciles de percibir o detectar. Sin duda alguna, los animales carecen de un lenguaje tan potente o rico en posibilidades como el lenguaje humano, pero muchas especies animales han desarrollado auténticos sistemas de comunicación, por rudimentarios que sean; es verdad que los animales no se ríen, pero pueden expresar su alegría mediante sonidos específicos o danzas exóticas; los animales no tienen instituciones como las del matrimonio o la del divorcio, pero hay toda una serie de procesos de apareamiento y distanciamiento que son sus equivalentes en el mundo «salvaje»; no hay tal cosa como una «declaración de guerra» entre los animales, pero ciertamente se producen luchas feroces entre ellos por conservar o conquistar territorios, por presas, por hembras. Podemos así trazar un sinfín de conexiones entre los animales y el hombre y sería difícil no sentir entonces que nuestra forma de ser es más bien una prolongación y un perfeccionamiento de las suyas, antes que una modalidad completamente diferente e independiente de ellas. Sin embargo, esto no suprime el hecho de que

también existen diferencias fundamentales entre ellos y nosotros y puede afirmarse, sin ser dogmático o irracional, que una de las grandes diferencias que hay entre los seres humanos y el resto de los animales es precisamente la religión. La vida religiosa es, efectivamente, una dimensión específica de la vida humana. Esto tiene consecuencias que es importante desentrañar.

El complejo fenómeno en que consiste la religión ha sido estudiado desde muy diversas perspectivas, en función de la tendencia filosófica que prevalezca. Cuando lo que domina el panorama filosófico son, por ejemplo, enfoques idealistas, el énfasis se pone, de modo natural, en la experiencia religiosa, en las razones que se puedan ofrecer para justificar nuestras creencias religiosas, en las necesidades religiosas del ser humano. Cuando lo que reviste importancia son las condiciones materiales del devenir histórico, lo que tiende a adquirir importancia son más bien las funciones sociales y políticas de la religión, el desarrollo de las instituciones religiosas, las relaciones entre la religión y la acción política individual. Ha habido períodos inclusive en los que el todo de la vida humana (tanto la acción individual como la acción gubernamental, la vida artística y la del conocimiento) era contemplado desde una perspectiva abiertamente teológica. Para bien o para mal, la era teológica ha pasado y se vuelve a plantear, cada vez con más urgencia, el papel o el puesto de la religión (con todo lo que ella comporta: instituciones, creencias, ritos, moral, etc.) en la existencia del hombre. Y parecería que, a pesar de haber sido vivida y de haber sido discutida durante siglos, el *status* cognitivo y vital de la religión no ha sido todavía debidamente clarificado. Los diversos enfoques del pasado han siempre sido incompletos, parciales, deformadores, pues han sido en general la expresión de un *parti pris* respecto a lo que se estaba investigando. Se necesita, pues, un nuevo enfoque. Ahora bien, lo único que puede proporcionar dicho enfoque es una nueva filosofía. La filosofía en cuestión, que no ha de identificarse con una corriente particular, es aquella que funda su investigación en algo objetivo, público, inspeccionable en cada momento por todo el mundo. ¿Qué puede ser una plataforma así? Si algo puede serlo ese algo es el lenguaje. Así, pues, la comprensión genuina de la religión puede brotar sólo de aquella filosofía que pone al lenguaje en el centro de las discusiones. La clave para comprender la religión es, por consiguiente, la comprensión cabal del lenguaje religioso, esto es, de sus propiedades lógicas, sus rasgos semánticos, sus características pragmáticas. Todo esto requiere ciertas aclaraciones.

Es obvio que, en la medida en que la filosofía del lenguaje se perfeccione, nuestra concepción del lenguaje religioso irá evolucionando. Más aún, puede afirmarse que el lenguaje religioso constituye un buen test para cualquier teoría del lenguaje que se ofrezca. En lo que sigue recogeremos ideas tradicionales, las más de las veces mantenidas implícitamente, acerca del lenguaje religioso y posteriormente expondremos los lineamientos de lo que presenta todas las apariencias de ser la concepción correcta o mejor orientada del asunto.

Lo primero que hay que destacar en relación con el lenguaje religioso es que se trata de un sector del lenguaje caracterizado en parte por un vocabulario propio. El léxico religioso, empero, no es, como veremos más abajo, un léxico teórico, en el sentido en que sí lo es, por ejemplo, el lenguaje de la mecánica. El término religioso supremo es, naturalmente, «Dios». Desde la perspectiva usual, «Dios» tiene tanto un sentido como una referencia y en torno a la supuesta referencia del término las demás palabras religiosas van adquiriendo sus significados. Frente a Dios, o si se prefiere, con la referencia de Dios, por ejemplo, se pueden mantener toda una serie de actitudes o de relaciones: se *cree* en él, se le *obedece* o *desobedece,* se le *implora,* se le *pide perdón,* se le *promete* o *jura,* se le puede *rezar, conocer, pensar, tener fe, experimentar.* Dios mismo tiene toda una serie de propiedades: es *creador, bueno, omnipotente, infinito, todopoderoso, omnisciente.* En función de que nuestra conducta haya sido o no acorde a los *designios* de Dios, uno puede *arrepentirse, sentirse protegido, exultar.* Dependiendo de nuestra relación con él y de su juicio podemos alcanzar la *beatitud,* el *cielo,* el *infierno, salvarnos* o *condenarnos.* Hay, así, un conjunto difuso pero relativamente bien caracterizado de nociones, esto es, de palabras en uso, que conforman el universo de discurso de lo religioso. La idea es importante: lo que está implicado es que el discurso religioso es irreducible y constituye o delimita un ámbito específico de discurso. Dado que el significado del vocabulario de uno u otro modo girará en torno al significado que se confiera a «Dios», es con el análisis de este principal término que debe iniciarse nuestro examen.

En la concepción ingenua o de sentido común, al igual que en la mayoría de las filosofías, cada palabra que pueda operar como un sujeto gramatical es automáticamente considerada como un *nombre.* «Dios» no es una excepción a esta regularidad. Ahora bien, la mera categorización intuitiva de «Dios» como un nombre propio no tiene nada de inocua. Si «Dios» es, efectivamente, un nombre propio, entonces Dios es un objeto (especial, desde luego) y lo que se diga de dicho objeto constituirá o equivaldrá a una descripción, la cual podrá ser verdadera o falsa de él. De ahí que si, como se dijo, el vocabulario religioso se articula en función de este término supremo y éste denota una entidad, entonces habrá de inferirse que la experiencia mística es una conexión especial con ella, la creencia en su existencia es verdadera o falsa en el mismo sentido en que puede serlo la creencia en los átomos, el premio y el castigo divino son acontecimientos reales (por más que sean no naturales) y así con los demás términos del vocabulario religioso. Parte de la labor de la filosofía de la religión centrada en el estudio del lenguaje religioso tendrá como misión, por tanto, determinar si en efecto «Dios» es un nombre propio o bien si el papel que desempeña en el lenguaje es diferente del de los términos que sirven para designar objetos, ya sean materiales, mentales o abstractos.

Un modo natural de determinar si una palabra es realmente el nombre de algo es ofreciendo evidencias de que ese algo existe. Por consi-

guiente, una manera de mostrar que «Dios» *es* un nombre propio es dando una prueba de la existencia de Dios. Desafortunadamente, este intento ha resultado ser mucho menos exitoso de lo que se habría podido pensar. De hecho, todos los esfuerzos desarrollados en esta dirección han terminado en estrepitosos fracasos. Los esfuerzos, por otra parte, han sido de lo más variado. Los más célebres son, desde luego, los incorporados en el así llamado «argumento ontológico», los diversos argumentos cosmológicos, argumentos de orden moral y de revelación o experiencia mística. Con la excepción de Aristóteles, quien en el libro XII de su *Metafísica* desarrolla una originalísima teología (perdida quizá para siempre por la fusión de su filosofía con el cristianismo) y de L. Wittgenstein (del cual nos ocuparemos más abajo), prácticamente todos los pensadores han avanzado argumentos tendentes a demostrar la existencia o la no existencia de Dios entendido como un ser personal. Dichos argumentos caen de uno u otro modo bajo las categorías mencionadas más arriba. Una veloz presentación de dichos argumentos será, pues, útil.

El argumento ontológico, de larga y abrupta historia, es presentado por primera vez de modo sistemático por san Anselmo, obispo de Canterbury. Después de él, lo defendieron —con diferentes aparatos conceptuales— filósofos tan diversos como Descartes, Leibniz, Hegel y N. Malcolm. La serie de adversarios de dicho argumento no es menos impresionante, pues incluye ni más ni menos que a Tomás de Aquino, Kant y Russell. El *quid* del argumento es el siguiente: puede pensarse en un ser que tiene todas las perfecciones de modo tal que, si yo no lo pienso con ellas, entonces no pienso en él. Ahora bien, una de esas perfecciones es la existencia. Luego si yo pienso en Dios (nombrándolo, por ejemplo), entonces pienso en un ser del cual no puedo desligar la existencia, es decir, no podré decir posteriormente de él que no existe. Esta línea de argumentación se ramifica y desarrolla en muy diversas direcciones, pero la idea central sigue siendo la de que, por un razonamiento enteramente *a priori,* se construye el concepto de Dios de modo tal que la existencia se extrae analíticamente de él.

Como a menudo sucede en filosofía, el argumento siguió pareciendo si no convincente sí irrefutable, inclusive después de que se formularan en su contra potentes críticas. Así sucedió con Kant, quien en su *Crítica de la razón pura* elabora cuatro demoledores argumentos en contra del de san Anselmo. No obstante, hacía falta algo más para dirimir el conflicto. Este algo más lo aportó B. Russell con su teoría de las descripciones, que no es sino la teoría de la cuantificación aplicada al lenguaje natural. Lo que Russell puso al descubierto fue la debilidad fundamental del argumento de san Anselmo (expuesta de modo conspicuo en la versión cartesiana): éste presupone que la existencia es una propiedad o, en su versión lingüística, que la existencia es un predicado. Lo que la lógica contemporánea revela, en cambio, es que la existencia, en el sentido relevante, no es un predicado más. Se puede, si se desea, considerarla como un «predicado de segundo orden», pero esto no es lo que el teísta requiere.

El punto nodal es entonces el siguiente: si se llega a demostrar que la noción de existencia incluye o incorpora algo más que la de cuantificación existencial, entonces podría admitirse que el argumento ontológico tiene visos de validez, pero mientras ello no se logre será difícil, por no decir imposible, aceptarlo como concluyente. Con el derrumbe del argumento ontológico se cae el más prometedor de los argumentos estrictamente *a priori* en favor de la existencia de Dios.

Los argumentos cosmológicos incorporan una estrategia diferente. Sus defensores pretenden encontrar o construir alguna clase de puente conceptual entre el mundo de la experiencia y el reino de lo trascendente. Se asume que si bien «Dios» es el nombre de Dios, éste no es un objeto más del universo. La tarea entonces consiste en establecer un vínculo entre los objetos del mundo «real» y ese super-objeto llamado «Dios». La idea central en estos argumentos es que debe haber alguna clase de vínculo entre las dos partes y que debe ser posible el salto conceptual hacia el «más allá». Los rasgos que en general se eligen para ello son rasgos del mundo y sus objetos como la causación, la contingencia, la inmensidad, la finitud, etc. La línea argumentativa es, *grosso modo,* la siguiente: se señala la característica que se supone que puede llevar hasta Dios y de la cual se sabe por experiencia que está presente en los objetos del mundo; acto seguido, se intenta hacer ver que dicha propiedad no se explica si no se apela a un ser trascendente, el cual se convierte entonces en la explicación última del mundo.

En relación con los argumentos cosmológicos, habría que decir que ni la estrategia es aceptable ni las tácticas hasta ahora empleadas han resultado exitosas. Empecemos con estas últimas. En los argumentos que se han ofrecido siempre resulta que se pueden señalar fallas argumentativas graves: peticiones de principio, circularidad, ininteligibilidad de las premisas, contradicciones, incorrección, etc. Empero, podría argumentarse que nada de eso revela que haya una imposibilidad de principio para elaborar un argumento cosmológico concluyente. Pero aquí surge otra dificultad, de implicaciones mayores y que merece algunas precisiones.

El problema tiene que ver con la naturaleza de nuestro lenguaje. Por raro, esotérico, técnico, sutil o sofisticado que sea, el lenguaje natural deberá mantener, para poder ser significativo, fuertes vínculos con la experiencia, tanto individual como colectiva. Aunque verse sobre el último confín del mundo, alguna conexión con nuestra experiencia debe poder establecerse. Esto puede expresarse como sigue: el lenguaje natural sólo puede servir para la descripción del mundo natural. El problema aquí es que, al elaborar un argumento «cosmológico», se le exige que nos traslade al reino de lo sobrenatural. La pregunta es: ¿puede el lenguaje natural operar como puente para hablar de algo que no pertenece a este mundo?

Debemos distinguir dos niveles de discusión, uno enteramente *a priori* y otro que se funde en lo que de hecho sabemos. No parece plausible sostener que la dificultad pueda resolverse por meros argumentos abs-

tractos y *a priori;* por otra parte, lo que sí sabemos es que de hecho los argumentos de esta clase que se han ofrecido, como por ejemplo las cinco *vías* de santo Tomás, contienen fallos decisivos. Luego lo que podemos tentativamente inferir es que, como una cuestión de experiencia, los argumentos cosmológicos no parecen poder dar ni siquiera en principio lo que sus constructores quieren alcanzar por medio de ellos. Dejo de lado críticas como la kantiana, de acuerdo con la cual en todo argumento cosmológico está implícito el argumento ontológico y que, una vez refutado este último, los otros se derrumban solos. En suma, no es descabellado sostener que por medio de argumentos cosmológicos no es posible determinar positivamente que Dios existe.

Si nos volvemos ahora hacia los argumentos de tipo moral, teleológico o de experiencia mística, la situación es aún más alarmante. Parece claro que ni la ética ni la filosofía de la mente ni la teoría del conocimiento contemporáneas podrían ser consideradas como una base sólida para, sobre ellas, erigir un argumento en favor de la existencia de Dios. El realismo en ética, la idea de una evolución del universo hacia el bien y la de fenómenos cognitivos supra-naturales han quedado rebasados. Pero entonces, asumiendo en aras de esta exposición que efectivamente los intentos por demostrar que Dios existe han sido fallidos, cabe preguntar qué se puede inferir de ello. De seguro *algo* referente al lenguaje religioso debe poder aprenderse de este hecho. Es evidente que del fracaso de las pruebas en favor de la existencia de Dios *no* podemos extraer la conclusión de que Dios no existe. Es innegable, por otra parte, que pruebas de no-existencia de Dios, si bien son pocas las que se han ofrecido, tampoco son válidas. Pero este milenario doble fracaso debe tener implicaciones dignas de ser extraídas. Muchos teólogos y filósofos persisten en sus esfuerzos por desarrollar nuevas pruebas o nuevas versiones de antiguas pruebas (A. Plantinga y R. Swinburne son buenos ejemplos de ello). Desde su perspectiva, lo que ha fallado ha sido el ingenio. A pesar de haber fallado de modo sistemático, ellos siguen pensando que «Dios» es un nombre, que designa un ser especial, que éste existe o no existe en el mismo sentido en que podemos decirlo de Pegaso o de Napoleón. Pero filosofías más novedosas apuntan con fuerza a la idea de que lo que esta serie de fracasos muestra es más bien que «Dios» no es el nombre de un algo y que es porque su función no es la de referir o denotar, esto es, porque la función que realmente cumple en nuestro lenguaje ha sido incomprendida, por lo que las pruebas de existencia, en favor o en contra, no pueden fructificar.

Podemos, en síntesis, afirmar lo siguiente: hay una concepción espontánea o ingenua del lenguaje, de acuerdo con la cual los modos de significación de las palabras están determinados por la gramática superficial. Desde esta perspectiva, las categorías fundamentales son los nombres, los adjetivos y los verbos. La lógica contribuye a la difusión de esta concepción, pues al formalizarla simplifica a la categorización que la gramática superficial del lenguaje natural acarrea. Así visto el lenguaje, pare-

cería que en efecto sus funciones semánticas básicas se reducen a las de nombrar y predicar y lo que varía son las ontologías. Esta concepción ingenua del lenguaje se enfrenta, como es bien sabido, a dificultades insuperables, una de las cuales, que es la relevante para nosotros, es precisamente que se nos induce automáticamente a buscar referencias y a asumir tácitamente que lo que se dice se dice literalmente (si el discurso es serio, se conoce el significado de lo que se afirma, etc.). Vimos que, en el caso de «Dios», esta teoría del lenguaje y de la significación ha conducido al fracaso: «Dios» no tiene una referencia, en el sentido usual del término. Este resultado, empero, no cubre más que una parte de la problemática global generada por la interpretación usual del lenguaje religioso. Por ello, antes de ofrecer un esbozo de lo que parece ser una visión más adecuada del modo de significación propio de las expresiones religiosas, habría que decir unas cuantas palabras en relación con la predicación de atributos a Dios. La estrategia en este caso será intentar desarrollar una especie de reducción al absurdo: vamos a asumir literalmente lo que se dice para hacer ver que, así considerado, lo que se dice lleva a contradicciones y absurdos de toda clase. La conclusión será, evidentemente, que no es así como deben entenderse las expresiones y afirmaciones religiosas.

Considérese la siguiente afirmación: «Dios es omnipotente». Asumida literalmente, lo que esto quiere decir es que el objeto o ser llamado «Dios» puede hacer absolutamente lo que sea. La pregunta que debemos hacernos en este caso no es la de si en efecto así es, puesto que no sabemos qué sea Dios ni si de hecho puede hacer lo que sea, sino si tiene sentido para nosotros afirmar tal cosa, si es para nosotros concebible o inteligible. Por ejemplo: ¿podría Dios hacer que las verdades de las matemáticas fueran falsas? Dado nuestro sistema matemático, difícilmente podría aceptarse, por ejemplo, que «2 + 2 = 8» podría resultar comprensible, no digamos ya verdadero. ¿Sería inteligible para nosotros que el principio de no contradicción resultara falso, que fuera significativo para nosotros decir que una cosa tiene y no tiene una cierta propiedad? La respuesta no parece ser sino negativa. El terreno de la lógica y las matemáticas, por consiguiente, parece ser una vía cerrada para que se ejerza la omnipotencia divina. El problema es que de hecho sucede así con las explicaciones y las leyes fundamentales de las ciencias empíricas, con el pasado y la historia, con la identidad de las personas o de los objetos, etc. Por ejemplo, si la biología asevera que ningún ser vivo puede resucitar, ¿tiene sentido sostener lo contrario e intentar integrarlo en nuestra concepción general de la realidad? ¿Seguiríamos hablando de «seres humanos» en casos de cadáveres que se reconstituyen, platican con nosotros, piden comida, etc.? (No me ocupo en este momento del problema, relacionado con el que consideramos, de la coherencia del concepto mismo de milagro, en contra del cual D. Hume elaboró una formidable argumentación.) La biología (y las ciencias en general) no parecen conceder o reservar un lugar para el discurso de la omnipotencia divina: el problema es que es

el análisis (y sólo el análisis) lo que revela que, una vez aceptado el lenguaje y los resultados de la ciencia, no se puede dotar de un sentido claro a la idea de intervención divina en los procesos naturales. Aunados a resultados semejantes obtenidos en otros casos (como la historia, la cual es inalterable), es factible deducir que, asumida literalmente, la expresión «Dios es omnipotente» no parece tener la menor aplicación. En otras palabras: la noción de omnipotencia, usada en sentido estricto, genera conflictos conceptuales insolubles y da lugar a toda una variedad de sinsentidos. Aceptar la omnipotencia de Dios es aceptar, entre otras cosas, la inteligibilidad y la realidad de los milagros, con lo cual el sistema científico de conocimientos se derrumba. Implica además problemas serios con conceptos básicos como los de causalidad, tiempo, espacio, comprensión, explicación, etc. Ahora bien, el asunto reviste un aspecto dramático cuando nos percatamos de que el mismo tipo de conflictos surge con los demás predicados de Dios (omnisciente, creador, bueno, etc.). No es éste, además, el fin del asunto.

Hemos visto que hay problemas serios respecto a la nominación y la predicación en el lenguaje religioso para quienes proponen que lo veamos como un lenguaje básicamente idéntico, en cuanto a funciones y estructura, al lenguaje, por ejemplo, de la biología. A estas dificultades hay que añadir las que surgen cuando intentamos determinar el *status* significativo de las aseveraciones religiosas. El examen de la clase de afirmaciones que se hacen en religión revela una curiosa adhesión por parte de los defensores del teísmo clásico al principio del tercero excluido y, lo cual es todavía más extraño, al principio empirista de verificabilidad. La situación es la siguiente: se supone que si el lenguaje religioso permite la formulación de enunciados religiosos, es decir, de afirmaciones que versan sobre hechos especiales, éstos deberán apegarse a las leyes de la lógica. Por ejemplo, se supone que si se afirma que hay un castigo después de la muerte y que lo que se dice se afirma de modo literal, entonces o habrá un castigo después de la muerte o no habrá un castigo después de la muerte. Ahora bien, se asume, más a menudo de lo que en general se está dispuesto a admitir, que si una afirmación es significativa, ello se debe a que guarda alguna conexión, por compleja o recóndita que sea, con nuestra experiencia, actual o potencial. Ahora bien, la experiencia, consista en lo que consista, será siempre experiencia de seres vivos. Aquí, sin embargo, se hacen aseveraciones pretendidamente significativas pero que, en condiciones normales, son radicalmente inverificables. Esto es obvio: para que yo verifique si hay una vida después de la muerte, me tengo que morir, pero a partir del momento en que muero dejo de verificar, entre otras cosas, proposiciones. Así, el teísta parece tener que abandonar alguna de las siguientes posiciones:

a) la tesis del carácter literal de las aseveraciones religiosas, o
b) la tesis verificadora del significado, o
c) la tesis de que la lógica rige al lenguaje.

Parece claro que si el teísta no abandona *c,* tampoco puede abandonar *b,* pues ello acarrearía demasiadas complicaciones en su concepción del lenguaje. Si abandona *b, simpliciter,* el teísta tendrá que dar cuenta de por qué sólo sus afirmaciones son simultáneamente inverificables y significativas y por qué muchas otras, que con toda seguridad no querrá defender, no lo son. Si vamos a hacer que el lenguaje siempre sea *acerca de* algo, entonces parece ineludible inferir que, por vaga que sea la conexión entre la experiencia y la significatividad de nuestras expresiones, *alguna* conexión deberá existir. Para resolver este problema algunos destacados filósofos teístas (concretamente, J. Hick) han introducido la noción de «verificación escatológica». La idea es la de que hay un sentido en que se puede verificar una proposición (a saber, eliminando dudas que se pudieran tener respecto a su valor de verdad) de modo que se demostrara la *posibilidad lógica* de la verificación de afirmaciones sobre el «más allá». Este programa, sin embargo, está destinado al fracaso desde el inicio. No sólo la noción de verificación escatológica es una noción espúria, sino que el principio de verificabilidad que le subyace no parece defendible, a más de otras dificultades fundamentales en las argumentaciones que se ofrecen. Por ejemplo, el objetivo que se persigue parece ser el de una defensa de las tesis religiosas, pero de uno u otro modo se cuelan en la argumentación tesis religiosas (dogmas) sin las cuales la conclusión deseada no es obtenible (verbigracia, la tesis de la inmortalidad del alma, la de la resurrección de la carne, la del carácter divino de Cristo, etc.). Por otra parte, si se asume sin cuestionar un dualismo cartesiano, entonces un programa de justificación como el que gira en torno a la noción de verificación escatológica parecería tener posibilidades de éxito, sólo que entonces se tiene que adoptar una metafísica, una teoría del conocimiento y una filosofía de la mente sumamente debatibles. Así, pues, el problema sigue en pie: ¿cómo dar cuenta de los enunciados religiosos, entendidos como describiendo hechos religiosos, si no se nos da ninguna explicación aceptable respecto a la vinculación entre las proposiciones religiosas y nuestra experiencia?

Todo esto nos permite plantear explícitamente el dilema al que todas estas dificultades referentes a la interpretación usual, literal o teísta del lenguaje religioso dan lugar. Asumiendo que no se pretende alterar drásticamente el lenguaje religioso, o sea, sobre la base de que seguiremos hablando de Dios como se ha venido haciéndolo desde siempre, se puede:

a) multiplicar esfuerzos de pruebas y ofrecer teologías cada vez más refinadas o abstrusas, o bien

b) intentar hacer ver que el modo de significación del lenguaje religioso *no* es el de la descripción, que el lenguaje religioso tiene su lógica propia, su modo de significar propio.

Antes de considerar la segunda opción, es importante señalar que la lectura directa o literal del lenguaje religioso es variada. Es cierto que las más de las veces las expresiones religiosas son «entendidas» simplemente como enunciados factuales o cuasi factuales, pero esta forma inge-

nua de verlas ha revestido diversas formas. Dos variantes importantes que vale la pena mencionar son la *via negativa* y el *discurso por analogía.* En ambos casos se asume que «dios» es el nombre de una entidad, sólo que, en vista de las complicaciones a las que da lugar la lectura directa, en estos casos se intenta matizar dicho supuesto con añadidos concernientes a nuestro modo de conocer dicha entidad. En el primer caso se sostiene que a Dios se le conoce por lo que no es, en tanto que en el segundo se afirma que las cualidades de Dios son en algún sentido semejantes a las que nosotros predicamos de los objetos espacio-temporales, pero desde luego no idénticas. Empero, a los problemas generales que afectan a todas las propuestas que hacen del lenguaje religioso un lenguaje descriptivo de hechos religiosos, se añaden las dificultades propias de estas dos variantes. Aunque es mucho lo que puede decirse al respecto, parece innegable por lo menos que la propuesta de la *via negativa,* asociada con el pensador medieval judío Maimónides, presupone algo que es falso, a saber, que el conocimiento de algo puede fundarse en puras negaciones. Esta posición choca abiertamente no sólo con el sentido común, sino también tanto con empiristas de toda clase (para quienes el conocimiento tiene que estar basado en la experiencia) como con trascendentalistas de diversa índole (para quienes la mente proporciona un cúmulo de principios o datos, como sucede, por ejemplo, en la teoría de N. Chomsky, sin los cuales la experiencia consciente o pensada no es posible). No parece, pues, aceptable. En cuanto a la escuela del discurso por analogía, uno de cuyos mayores propugnadores fue Tomás de Aquino, la dificultad central reside quizá en el hecho de que postula un reino de significatividad y conocimiento totalmente aislado, desligado del real y al cual no se tiene de hecho acceso. Si se predica algo de Dios se añade que esa propiedad la tiene «por analogía», pero cuando se pretende explicarla inevitablemente se recurre de nuevo a las palabras del lenguaje natural, las cuales se dice empero que en este caso particular son usadas todas ellas «por analogía». Por consiguiente, no hay una explicación de ningún predicado de Dios. Hay, pues, sólidos argumentos para pensar que la idea de que el lenguaje religioso puede ser visto como un caso más de lenguaje directo no puede en principio aclararnos el significado de los términos y enunciados religiosos. Esto tiene repercusiones de suma importancia en otros contextos, asunto sobre el cual regresaré muy rápidamente hacia el final del trabajo.

Es claro que las concepciones del lenguaje religioso variarán en función de la concepción del lenguaje que se tenga. En relación con la posición que favorece la literalidad del lenguaje religioso, se asume que un enfoque puramente formal del lenguaje y del significado basta para dar cuenta de ellos, que las variaciones de significación son añadidos que sirven para dar colorido a lo que decimos, pero que no alteran en ningún sentido el contenido de nuestras expresiones. Hemos visto, sin embargo, que por lo menos en lo que concierne al lenguaje religioso, este enfoque es abiertamente defectuoso (por más que prácticamente nunca haya sido

puesto en tela de juicio). Es preciso, por consiguiente, volver la mirada hacia propuestas radicalmente diferentes.

Tal vez la intuición fundamental de la posición alternativa a la discutida más arriba sea la de que determinar el significado de las expresiones religiosas es algo que no puede hacerse sin examinar detenidamente su aplicación. No es posible adivinar o estipular nada al respecto. Más bien, hay que ver qué es lo que los usuarios de ese «sector» del lenguaje hacen con él, para qué les sirve. Lo que entonces se descubre es que el lenguaje religioso está íntimamente asociado con ciertas emociones, actitudes, sentimientos y prácticas *sui generis* y particularmente importantes para el ser humano, así como con cierta «concepción de la vida». Desde esta perspectiva, por tanto, la clave para la aprehensión del significado de las expresiones religiosas sólo la puede proporcionar el examen integral, esto es, el análisis de las emisiones religiosas en sus contextos propios, genuinos, reales. Esto es lo que, a guisa de ejemplo, pasaremos a hacer.

Supongamos que *A* le propone a su conocido *B* un negocio un tanto turbio. Las probabilidades de, *e.g.,* enriquecerse son elevadas, por lo que la propuesta es tentadora. Parte del problema es que el negocio requiere desviarse de la senda de lo legal y perjudicar a otra persona. *B* se sorprende de que se le haya hecho semejante propuesta, rehusa tomar parte en la acción y exclama: «Dios me libre de hacer algo así». ¿Quiere esto decir que Dios físicamente impedirá que *B* haga tal o cual cosa o que es probable que él pase algún tiempo convenciéndolo de que no la haga? No. Más bien, la idea es que uno no podría integrar esa acción en el resto de las acciones que constituyen su vida, que no es así como quisiera uno vivir, que estaría uno dispuesto a muchas cosas y evitar así hacer tal cosa, etc.

Veamos ahora un segundo ejemplo. *A* está gravemente enfermo y requiere urgentemente sangre. No tiene dinero para pagar por ella. Empero, se presenta un altruista donador e *in extremis* le regala sangre, gracias a la cual *A* se salva. Inundado por un sentimiento de agradecimiento, *A* le dice a su donador: «Dios se lo pague». ¿Vamos a inferir de esto que *A* está sugiriendo que Dios le pagará al donador en dólares, en oro, etc., la sangre que prorporcionó? ¡Eso sería absurdo! Lo que *A* está diciendo es otra cosa, a saber, que su deuda con el donador es tan grande que no tiene con qué corresponder, pero que él se lo agradece, que sin duda alguna si se le presenta la oportunidad de corresponder lo hará con gusto, etc. Eso es lo que *quiere decir* «Dios se lo pague» y no otra cosa. Más aún: ese es el único modo correcto y completo de decirlo.

Un último caso. *A* ambiciona unas fértiles tierras pertenecientes a humildes campesinos. *A* se asocia con expertos e inescrupulosos abogados y, después de toda una serie de trampas, amenazas, etc., logran sacar a los campesinos de sus tierras. En el momento en que se efectúa el desalojo, a *A,* quien se encuentra presente y contempla la tristeza, la desesperación, el desaliento de sus víctimas, le salta a la conciencia la magnitud de su maldad, y sin poder ya reprimirse, exclama: «Que Dios me perdone por el mal que he hecho». ¿Significa esto que se propone *A* nego-

ciar con Dios su redención, que él tratará de hacerle ver que en el fondo su acción no era tan nefasta como en ese momento le parece, etc.? Nada más alejado del significado real. Lo que *A* quiere decir (asumiendo, como es obvio, sinceridad, manejo normal del lenguaje, libertad de acción, etc.) es que él se auto-repudia, que se da cuenta de que, estando a salvo de la justicia humana (todo fue legal: los abogados son hábiles, se dictó sentencia conforme a derecho, la otra parte no supo defender su caso), hay algo de lo que no puede escapar: la condena de su propia conciencia, la idea —imborrable en su mente— de que su satisfacción se funda en la desgracia de otros. Ahora bien, el punto importante es que la situación, considerada globalmente, es tal que para dar expresión a ese sentimiento de rechazo, de asco moral, de autorrepudio, el único lenguaje posible y el único apropiado es, justamente, el lenguaje religioso. Todo esto requiere, sin embargo, aclaraciones suplementarias.

Hay un punto que puede no parecer importante, pero que no obstante lo es, a saber, que el lenguaje religioso no es un lenguaje técnico, un lenguaje de especialistas. En relación con esta cuestión, por ejemplo, Wittgenstein no permite ambigüedad alguna: el lenguaje religioso es simplemente el lenguaje natural, sólo que usado de cierto modo. Ahora bien, es cierto que hemos abandonado el terreno de la lectura literal del lenguaje religioso, pero eso no quiere decir que nos ubiquemos ahora en el de las metáforas, los juegos lingüísticos, la ironía, los retruécanos, etc., a los cuales apelamos por nuestra incapacidad de decir literalmente algo que queremos expresar. Más bien, lo que desde esta perspectiva se considera que es el rasgo central del lenguaje religioso es justamente que éste se constituye por el recurso a *imágenes*. Una imagen no sirve para decir al revés o de otro modo lo que se dice cuando se emplea el lenguaje «directo», así como tampoco es su función hacer insinuaciones de ninguna índole. El lenguaje de imágenes se usa precisamente para dar expresión a lo que ningún lenguaje descriptivo puede aprehender o transmitir, esto es, el sentido de nuestras acciones y, más aún, el sentido global de nuestra existencia y del mundo, tal como lo experimentamos, cultural e individualmente. Para el usuario, la función primordial del lenguaje es probablemente la de describir y, gracias a ella, manipular el mundo, pero con ella no se agotan las posibilidades de expresión. Además de describir, calcular, predecir, etc., queremos orientar, evaluar, tener visiones de conjunto y dotar de significación. Pero lo que es crucial es entender que, cuando operamos como seres lingüísticos en este segundo sentido, no describimos, calculamos, predecimos y demás. El lenguaje religioso, por eso, no es reducible al de la psicología, al de la historia, al de la física o al lenguaje natural en sus funciones descriptivas, así como tampoco al de la ética (aunque, obviamente, mantiene con este último fuertes vínculos). Así, pues, nos encontramos con que el significado social de las expresiones religiosas es dado por una imagen, pero se accede a su significación para un individuo concreto cuando esta imagen es realmente empleada, es decir, cuando el individuo en cuestión *actúa* o interpreta

su vida en concordancia con ella. De este modo, se ve que es de fundamental importancia para que el usuario del lenguaje religioso se convierta efectivamente en un sujeto religioso, que al uso de las imágenes religiosas el usuario aúne la *praxis* religiosa. Veamos rápidamente un ejemplo.

Supóngase que un hombre va por la vida tratando de hacer el bien, ayudando y consolando a sus semejantes, sin pedir nunca nada a cambio de sus buenas acciones, y que cuando se le pregunta por qué vive de ese modo él responde que es porque Dios, quien todo lo ve, le habló a su corazón; él entonces comprendió los mandatos de Dios para los hombres: él ya «sabe» que así como él vive quiere Dios que vivan sus congéneres y que él está allí para «abrirles los ojos» a sus «hermanos». Es claro que hay aquí imágenes involucradas (por ejemplo, «mandato de Dios», «voz de Dios», «ojo de Dios», etc.). Podemos, pues, preguntar: ¿qué función cumplen dichas imágenes? No, desde luego, la de revelar la estructura psíquica del sujeto, la naturaleza de sus «estados mentales», etc. Si quisiéramos, verbigracia, saber algo del funcionamiento de sus neuronas, le pediríamos a los neurólogos que nos dieran un informe y podemos estar seguros de que encontraríamos en él cualquier cosa menos imágenes. También el psicólogo o el psiquiatra podrían ser útiles para determinar el estado del «paciente», pero es evidente que nada de lo que ellos pudieran decirnos sería equivalente en significado a lo expresado por medio de las imágenes empleadas. Dicho de otro modo, las imágenes no son usadas para ofrecer un análisis o un informe de nada. Más bien, su utilidad consiste en que permiten recoger o aludir de modo significativo a la totalidad de las experiencias de una vida humana concreta de modo que queden éstas unidas o unificadas. La hipótesis aquí es que el sujeto lingüístico siente la necesidad, la urgencia de recurrir al lenguaje religioso, porque carecer de él equivaldría a verse a sí mismo como una mera adición de estados, atómicos, discretos, etc. Asumiendo que el pensamiento, consista en lo que consista, no puede gestarse sin un simbolismo determinado, sin un lenguaje, se entiende por qué sólo el recurso lingüístico de la imagen permite contemplar de modo global la existencia y escoger líneas de acción a fin de conferirle a ese todo vivencial un sentido definido. Y no es implausible sostener que el único modo de hacer exitoso ese esfuerzo, sin relativizar excesivamente el sentido de la vida a situaciones concretas (o a una suma de ellas), es hablando de Dios. Ahora bien, en este caso como en otros casos, la condición de sinceridad se vuelve indispensable. Nadie se convierte en un hombre genuinamente religioso sólo porque emplee el lenguaje religioso (o porque asista regularmente a la iglesia de su preferencia. En este caso nos las habemos más bien con lo que podría llamarse un «religionista»). Además del recurso al lenguaje religioso (dijimos más arriba que el lenguaje religioso es irreducible o ineliminable), éste debe reflejar su conducta diaria. Esto a su vez se explica por la estrecha vinculación que desde esta perspectiva se establece entre los signos y su uso. Lo que dota de significado a las palabras es su aplicación. El recurso a la imagen equivale, pues, a una nueva

técnica lingüística, que el hablante tiene que aprender a manejar, al igual que tendría que hacerlo si quisiera usar el lenguaje de la física cuántica, para estar en posición de acceder a la dimensión religiosa de la vida. En el caso del lenguaje religioso, claro está, lo importante es que su aplicación genera, refuerza, promueve actitudes, sentimientos, emociones peculiares, es decir, aquellos que normalmente calificamos de «religiosos».

El lenguaje religioso, por consiguiente, permite establecer una conexión importante: con el pensamiento religioso, por una parte, y con la práctica religiosa, por la otra. La conexión consiste en que es la comprensión cabal del modo peculiar de significación propio del lenguaje religioso lo único que los torna inteligibles. Así, si esta segunda gran propuesta (es decir, la que rechaza la lectura literal, trascendentalista, realista, etc., de las expresiones religiosas) es acertada, ella junto con sus consecuencias inevitablemente efectuarán un cambio radical en nuestra concepción de la religión y de todo lo que ésta acarrea. Ello sería así porque, entre otras cosas, está implicado que es posible conciliar la aceptación del lenguaje religioso y, por ende, de la vida religiosa, con el rechazo del trascendentalismo; se evita, de este modo, un serio e insoluble conflicto con el sentido común y con la ciencia. Se sigue, asimismo, que teorías formales del significado, por ejemplo teorías que aspiran a caracterizar el significado de las expresiones en términos de condiciones de verdad, son inservibles en esta área de lenguaje (realmente no parece avanzarse en nada si se afirma que «Dios vive eternamente», es verdadero si y sólo si Dios vive eternamente. Lo que es relevante y decisivo es la *aplicación* de la expresión); dejan de tener vigencia las pruebas, tanto las de existencia como las de no existencia, etc. De este modo, la función *sui generis* del lenguaje religioso se revela en la lógica peculiar de sus conceptos clave, la cual es claramente distinta de la de conceptos de experiencia. Por ejemplo, se dice de Dios que está en todas partes y en ninguna, que tiene voz sin por ello implicar que tiene laringe, cuerdas vocales y demás, que nos protege permanentemente y sin embargo se manifiesta sólo en raras ocasiones, etc., es decir, cosas que no tendría el menor sentido aseverar de los usuales objetos espacio-temporales, por ejemplo. De igual modo, se nos revela que verbos fundamentales como «creer» son de hecho usados de distinto modo en contextos religiosos que en contextos profanos. El lenguaje religioso permite conexiones e inferencias que resultarían totalmente inaceptables o inclusive absurdas en otros contextos («creer» en el lenguaje descriptivo implica «no saber», en tanto que en su uso religioso significa precisamente lo contrario). Las nociones mismas de verdad y conocimiento cambian drásticamente cuando nos trasladamos al contexto del lenguaje religioso. Si la verdad y el conocimiento en su sentido usual están asociados, aunque sea de modo vago, con teorías como la de correspondencia y con la existencia de hechos o eventos, entonces no hay cabida para ellos en religión. Ésta sería, presentada de modo condensado, la lección que habría que extraer del examen del lenguaje religioso desde la perspectiva de filosofías como la del último Wittgenstein.

En síntesis, puede afirmarse que hay dos grandes modos de entender y evaluar el lenguaje religioso: el modo literal, directo, teísta, por una parte, y el expresivo, praxiológico y anti-trascendente, por el otro. Ninguna de las dos propuestas está exenta de dificultades, pero tal vez en este caso lo realmente importante sea el cuadro general de la religión que contribuyen a elaborar. La primera propuesta tiene claramente aspiraciones cognoscitivas y desemboca de modo natural en la teología, esto es, en la ciencia de la divinidad; la segunda enfatiza la utilidad de la religión en la vida de los individuos. Desde ambas perspectivas se puede dar cuenta, como se dijo más arriba, de todos los factores que constituyen el mundo o la dimensión de lo religioso: la fe, el rezo, la experiencia mística, las instituciones religiosas, aunque, claro está, las caracterizaciones que se ofrezcan tenderán a ser radicalmente opuestas. Sin embargo, a pesar de las divergencias que comportan las diversas concepciones posibles del lenguaje religioso (en favor o en contra de las cuales será posible abogar sólo por medio de argumentos), lo cierto es que el estudio del lenguaje religioso sirve entre otras cosas para poner de manifiesto su carácter ineludible, inevitable o necesario como parte del lenguaje, en el siguiente sentido: no parece concebible una comunidad lingüística que, de uno u otro modo, no lo incorpore como parte operativa de él.

BIBLIOGRAFIA

Son muchos los libros y los artículos en los que, de modo indirecto, se abordan, de uno u otro modo, temas propios de la filosofía del lenguaje religioso, pero son mucho menos numerosos aquellos que se consagran a él. Entre los libros que sería conveniente consultar y que, por otra parte, contienen bibliografías muy útiles están:

Hick, J. (1965), *Philosophy of Religion,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J.
Hudson, W. D. (1975), *Wittgenstein and Religious Belief,* The Macmillan Press, London.
Mackie, J. (1982), *The Miracle of Theism,* Clarendon Press, Oxford.
Mitchell, B. (ed.) (1972), *The Philosophy of Religion,* O.U.P., Oxford.
Wittgenstein, L. (1978), *Lectures and Conversations on Aesthectics, Psychology and Religious Belief,* ed. por Cyrill Barrett, Basil Blackwell, Oxford.

RACIONALIDAD DE LAS CONVICCIONES RELIGIOSAS

Manuel Fraijó

I. ENTRE ATENAS Y JERUSALEN

Los dos términos de esta colaboración —«racionalidad» y «convicción religiosa»— llegan hasta nosotros con cierto aire de cansancio. En su largo caminar han conocido momentos de exaltación y días de horas bajas. En general tuvieron que celebrar sus triunfos por separado: con frecuencia, el prestigio de la razón originó un declive de la convicción religiosa. A su vez, las épocas de exaltación religiosa mermaron la vigencia de lo racional. Pero también hubo largas épocas de convivencia pacífica. No siempre predominó la conflictividad.

De suyo, pocas causas nobles habrán tenido tantos defensores como ésta. Teólogos y filósofos de todos los tiempos intentaron hermanar religión y filosofía. Kant nos dejó dicho que «una religión que, de forma irreflexiva, declare la guerra a la razón no podrá, a la larga, salir victoriosa». Y son de sobra conocidos los esfuerzos de Hegel por derribar «el muro divisorio» que se interpone entre la religión y la razón. Hegel esbozó todo un proyecto de reconciliación. Su filosofía de la religión pretendía eliminar la «grieta» que separa religión y filosofía. El pensamiento —concluye Hegel— debe tomar en serio la religión; y la religión tiene que atreverse a pensar. Séanos permitido dejar ya aquí constancia de nuestra simpatía por esta tesis hegeliana.

Otro gran pensador, Miguel de Unamuno, siempre tenso entre Atenas y Jerusalén, nos legó su particular veredicto:

> Filosofía y religión son enemigas entre sí y, por ser enemigas, se necesitan una a otra. Ni hay religión sin alguna base filosófica ni filosofía sin raíces religiosas; cada una vive de su contraria. La historia de la filosofía es, en rigor, una historia de la religión (Unamuno, [11]1967, 91).

Unamuno conoció el desasosiego de las fidelidades contrapuestas. Anhelaba la doble ciudadanía, pero lo suyo fue un jadeante ir y venir reclamando siempre en Jerusalén lo que no encontraba en Atenas. El paso del tiempo no ha desdibujado el carácter ejemplar de su particular «agonía».

Sin ánimo de acumular testimonios, añadamos que también Feuerbach afirmó: «La religión sin ningún tipo de filosofía es idolatría». Y de todos es conocida la irónica afirmación de Voltaire: sólo tenemos una pequeña luz para orientarnos, la razón. Viene el teólogo, dice que alumbra poco, y la apaga.

Afirmaba Lachelier que «la filosofía debe comprenderlo todo, hasta la religión». Probablemente, esta frase es también válida a la inversa: la religión debe comprenderlo todo, hasta la filosofía. En realidad estamos ante dos senderos por los que el hombre de todos los tiempos intentó alcanzar un cuadro inteligible del mundo. Tanto la religión como la filosofía echaron sobre sus frágiles hombros la ardua tarea de proyectar luz y sentido sobre un mundo que, en palabras de B. Russell, parece haber sido ideado por un demonio.

A partir de la Ilustración, este difícil maridaje entre religión y filosofía ha cuajado en una nueva disciplina: la filosofía de la religión. El atrevimiento no deja de ser notable y su éxito es aún incierto. En nuestros días, la responsabilidad de esta nueva disciplina es enorme. En efecto: la filosofía convencional ha hecho dejación de funciones en lo referente al tema religioso. Deberá ser, pues, la filosofía de la religión quien asuma esta delicada herencia.

Pero retrocedamos en el tiempo. Fue Tertuliano quien se preguntó qué tenía que ver Atenas con Jerusalén o, lo que es igual, la razón con la religión. Su opción fue clara: rechazó la «Academia» y se refugió en la «Iglesia». Platón pasó a ser para él «padre de todas las herejías». Tertuliano abrió así un gran abismo entre religión cristiana y filosofía. Aunque la frase «credo quia absurdum est» no se encuentra literalmente en sus escritos, responde con bastante exactitud a su concepción de la fe.

El mismo Justino el mártir, que vio en la filosofía una plataforma apta para defender la religión cristiana, consideraba que el verdadero filósofo es el que da su vida por la verdad. Algo —pensaba— que sólo hacen los cristianos.

Hubo descalificaciones más enérgicas. Para Pedro Damiano, la razón era un invento del diablo. La única finalidad de la filosofía es convertirse en sierva, *ancilla,* de la teología.

Y son tristemente conocidas las invectivas de Lutero contra la razón. La llama «bestia», «fuente de todo mal» y «prostituta ciega del demonio». El reformador no se cansará de repetir que el evangelio se opone a la razón. Eso sí: cuando en Worms vio su causa en peligro, no apeló sólo al evangelio, sino también a la *ratio evidens.* Con todo, es innegable que Lutero propuso y vivió una concepción heroica de la fe, a la que despojó del humilde sustrato racional que la tradición a la que él pertenecía

le había otorgado. La teología protestante nacerá con un enemigo declarado: Aristóteles.

Lutero relegó así al olvido los grandes esfuerzos de reconciliación entre fe y razón que le precedieron. Es sabido que la fórmula de Agustín —«ergo intellige ut credas, crede ut intelligas»: esfuérzate por entender, a fin de que creas; cree, para que ganes en entendimiento— se mostró muy fecunda durante el esplendor de la filosofía escolástica. En lenguaje actual, la relación agustiniana entre fe y razón podría denominarse «círculo hermenéutico». Fe y razón se mantienen en diálogo o, lo que es igual, su mutua relación es dialéctica. Ello no impide que, para san Agustín, la fe sea lo primero: «Parece razonable que la fe preceda a la razón». Y al comienzo de la escolástica medieval, san Anselmo recoge parte de la herencia agustiniana en su «fides quaerens intellectum» (la fe que busca el entendimiento). Por fin, Tomás de Aquino establecerá la legitimidad de dos saberes: el de la revelación, encomendado al teólogo, y el de la naturaleza, feudo del filósofo. Y, por supuesto, así como lo natural se subordina a lo sobrenatural, también el saber filosófico se subordina al teológico.

A pesar de todos los esfuerzos de reconciliación, la Edad Media vivió una relativa tensión entre fe y razón. Esta tensión se debió, sobre todo, a la concepción de lo racional que imperaba en la época. Se pensaba que el ámbito de lo racional se agotaba en lo general y universalizable. Y como, según la tradición cristiana, las verdades de la fe eran acontecimientos históricos y concretos, surgía inevitablemente el conflicto. De lo singular, de lo histórico, no había ciencia. Sólo la fe abría camino hacia la singularidad. En sentido estricto no era, pues, posible una ciencia de la fe cristiana. El cristianismo se remite a los hechos históricos y a la autoridad de sus intérpretes. De esos hechos sólo puede haber, según san Agustín, *sapientia,* pero no *scientia.* Con todo, lo que san Agustín realmente contrapone es cristianismo y ciencia. Y ello sólo hasta cierto punto, ya que la ciencia, que se ocupa de las cosas temporales, puede y debe conducir a la sabiduría, que se orienta al supremo bien. Pero san Agustín no pretendió nunca levantar una muralla entre cristianismo y filosofía.

Es evidente que la reconciliación entre racionalidad y convicción creyente se ha mostrado siempre difícil. Tiene razón Kolakowski (1985, 60) cuando afirma que el cristianismo, tal como se ha desarrollado desde finales del siglo II, es «un doloroso compromiso entre Atenas y Jerusalén». Hay que añadir que ése será siempre el destino del cristianismo: debatirse entre la argumentación y la fe. Jesús y Pablo argumentan; pero llega un momento, sobre todo al evocar a Dios, en el que tienen que invitar a la fe. Y es que Dios no deja huellas como los elefantes.

La tensión entre religión y racionalidad llega hasta nuestros días. Unamuno piensa que «la razón en cuanto sustitutiva de la religión ha fracasado siempre» (Unamuno, [11]1967, 83). Y es que, para él, la religión es vida y la razón «es enemiga de la vida». El principal fallo de la razón es que «no es ciertamente una facultad consoladora». Y Unamuno sitúa el consuelo por encima de todo. Lo contrario de Hegel, que no exigía

consuelo de la filosofía. Unamuno piensa incluso que el «credo quia absurdum», de Tertuliano, significa: «*credo quia consolans,* creo porque es cosa que me consuela» (*Ibid.,* 76).

Y sobre la racionalidad de las convicciones religiosas versó la dura pugna entre Hegel y Schleiermacher. Hegel llegó a afirmar que «en la razón está lo divino». Se negó siempre a aceptar la teología del sentimiento, de Schleiermacher. Es la razón —piensa Hegel— la que define específicamente al hombre. No puede, por tanto, estar ausente del tema religioso. En tema tan central no se puede dar vía libre al sentimiento ni a la pura subjetividad. No es suficiente «sentir» a Dios, como proclamaba Schleiermacher. Hay que «conocerlo». No basta la admiración, la intuición, la contemplación, la fruición. Es necesario —insiste Hegel— «el duro esfuerzo conceptual». Hay que comprender a los hombres que se esforzaron por «probar» la existencia de Dios.

El péndulo no cesó nunca de oscilar. Después de Hegel asistimos al radical rechazo de lo racional, protagonizado por Kierkegaard. Lo religioso se convierte en una angustiosa experiencia interior. La fe no es ya el consuelo que buscaba Unamuno, sino «temor y temblor». Dios puede exigir la suspensión de la ética y de los dictados de la razón humana. La fe vuelve a convertirse, como en Lutero, en heroica decisión personal.

Pero la filosofía no puede reconciliarse con esta apasionada renuncia a la razón. Surge así la filosofía de Husserl. Perder la fe en la razón es, para Husserl, desarticular la vida, despojarla de sentido. La crisis de la razón es la crisis del hombre europeo contemporáneo. El positivismo, al perder la confianza en la razón, decapita la filosofía. El hombre europeo no puede renunciar a la razón. Somos herederos de los griegos. Atenas mantiene toda su vigencia; Jerusalén no es realmente una alternativa viable. Husserl concluirá que el racionalismo es un error, pero la racionalidad un imperativo ineludible.

Tenemos que poner punto final a este breve relato sobre las alternancias de poder entre Atenas y Jerusalén. Salta a la vista que se ha tratado de una evocación fragmentaria e incompleta. No hemos hecho mención de los pensadores de la vieja Escuela de Frankfurt, dramáticamente escindidos entre Atenas y Jerusalén. Adorno llegó a escribir que «el pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia». Benjamin y Horkheimer mantuvieron un apasionado diálogo sobre la conveniencia de dejar a Jerusalén la última palabra sobre el destino de las víctimas de la historia. Y más llamativo resulta que el principal representante de la actual Escuela de Frankfurt, J. Habermas (1990, 62ss.), haya escrito un párrafo como el que sigue:

> Mientras el lenguaje religioso sea portador de contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún a ser traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma posmetafísica, no podrá ni sustituir ni eliminar la religión.

Califico este texto de «llamativo» porque es una especie de aerolito en una obra inmensa que apenas se ocupa del tema religioso. Pero, incluso como aserto aislado, puede resultar significativo.

Atenas y Jerusalén son dos posibilidades del espíritu humano. Ambas forman parte del ajuar existencial de los hombres. Probablemente, no es necesario plantear su relación en términos de mutua exclusión. Parece más correcto hablar de complementariedad acompañada de prevalencias epocales de uno u otro signo. Occidente ha conocido épocas en las que otorgó a la razón honores de diosa; en otros momentos, la cultura occidental se vio sacudida por la prisa de los milenarismos y por la ensoñación de finales inmediatos y calamitosos. Fueron días de tensión emocional y fiebre apocalíptica, ajenos al sosiego de un *logos* ordenado y sereno.

Pero en ambos escenarios se mantuvo la convicción religiosa. La religión ha convivido con la fría razón y con la emotividad más apasionada. De hecho pervive en continentes proclives a la racionalidad y en culturas más familiarizadas con la inmediatez del sentimiento. Es incluso posible que ya el título mismo de este trabajo —racionalidad de las convicciones religiosas— carezca de sentido en culturas no occidentales. Pero también en Occidente, aunque por motivos bien diversos, los términos «convicción religiosa» y «racionalidad» se han vuelto conflictivos. De esa conflictividad nos ocupamos a continuación.

II. LA «CONVICCION» BAJO SOSPECHA

Podemos entender por «convicción» una especie de seguridad que impregna la vida de una persona, pero que no se puede demostrar. Es algo de lo que se vive, pero que, si se nos exige que lo demostremos, nos viene enseguida a la mente la respuesta de san Agustín cuando le preguntaron qué era el tiempo: «Yo sabía explicarlo hasta que tú me preguntaste». La convicción es siempre una especie de seguridad sin garantías. Esta ausencia de garantías se acentúa cuando la convicción es de índole religiosa. El hombre religioso no posee garantías ni sobre su convicción más elemental: la existencia de Dios. La convicción religiosa no suele transformarse en certeza. Es seguridad interior con pobres apoyos externos. De ahí la alta probabilidad de que todo hombre, incluso el más dotado religiosamente, haya prestado a Dios alguna vez el homenaje de la duda. Es más: cabría incluso dudar de la profundidad de una convicción religiosa sin noches oscuras ni titubeos esenciales. Las religiones que «prohiben» la duda suelen desembocar en el fundamentalismo. De ahí que hablemos del «homenaje de la duda». Ninguno de los dioses evocados por las tradiciones religiosas de la humanidad ha sido tan explícito que no haya dejado espacios abiertos a la duda y a la pregunta. M. Heidegger llegó a hablar de la «piedad de la pregunta». Probablemente coincide con lo que acabamos de llamar «homenaje de la duda». El mundo conocido no se reconcilia sin violencia con la existencia de dioses buenos

y poderosos. Este desajuste será siempre fuente de inquietudes, dudas y preguntas. Y, en definitiva, será el responsable último de que la convicción religiosa se prohiba a sí misma severamente convertirse en certeza.

En realidad, la ausencia de garantías no es una enfermedad que afecte sólo a la convicción religiosa. Otras parcelas significativas de la vida humana se inscriben en el mismo registro. No hay certificado de garantía para el amor, la amistad, la fidelidad o la belleza. Son realidades que exigen confianza, riesgo y apuesta. No se da fe —aseguraba Kierkegaard— que no implique algún riesgo. Y por fe entendía el apasionado pensador danés «la contradicción que se establece entre la pasión infinita de la interiorización del individuo, y la incertidumbre objetiva».

Siempre hubo hombres de profundo calado humanista que supieron valorar en todo su alcance la apuesta del hombre religioso. Percibieron la profundidad que puede acompañar al itinerario religioso de los seres humanos. Captaron que, para el creyente profundo, Dios no es un dispositivo cómodo, sino más bien una sobrecarga. En efecto: además de soportar, como los demás, el sinsentido de tantos episodios de la historia humana, el creyente tiene que hacer teodicea, es decir, tiene que justificar el permanente y misterioso silencio de su Dios frente al drama del hombre. Tarea nada envidiable.

La convicción religiosa ha conocido, pues, pronunciamientos amables. Pero también se oyeron voces críticas. La principal de ellas tal vez sea la de Nietzsche. Al definir al hombre como «animal no fijado» es coherente que Nietzsche rechace las convicciones. Es inevitable que éstas «fijen» al hombre. De ahí el contundente veredicto nietzscheano: «Las convicciones son prisiones». Es mejor flotar que conocer asideros firmes. El convencido —viene a decir Nietzsche— no sabe lo que se pierde. Es un miope, un pobre «epiléptico del concepto». En lugar de llamar a todas las puertas, el convencido se encariña únicamente con una. Y ante ella se detiene con mezcla de tozudez y pereza. Su horizonte se vuelve progresivamente raquítico. Nietzsche se lo imagina corto de visión, fiel a un solo partido, parcial, riguroso e inflexible en la determinación de los valores. En definitiva, el convencido es un hombre de fe y, como tal, un pobre alienado. La fe —sea religiosa o de cualquier otro signo— descentra y enajena al hombre.

Además —Nietzsche insiste machaconamente en ello— los convencidos propenden al fanatismo. La lista de fanáticos presentada por nuestro filósofo incluye a Lutero, Savonarola, Rousseau, Robespierre y algunos otros. Eran hombres que querían salvar al mundo atrincherados en una sola idea. Nietzsche llega a la conclusión de que tal vez las convicciones sean peores enemigas de la verdad que la mentira misma.

El paso siguiente se vislumbra fácilmente: lo contrario de un convencido es, para Nietzsche, un escéptico. Los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es escéptico. El escéptico se asoma a todos los abismos y, como Pilato, deja escapar siempre un tenue «¡qué es la verdad!».

Y ésta es la acusación más decisiva de Nietzsche contra el cristianismo: que no es escéptico. Los cristianos están abrumados de convicciones. Son

incapaces de mirar libremente. Su permanente decantación revela que carecen de perspectiva. Una perspectiva amplia impide toda decantación particular. No hay que tener en cuenta a los hombres convencidos. Tampoco a los cristianos.

Sólo el escepticismo pone al descubierto la auténtica grandeza de un hombre. La fortaleza, la libertad y la fuerza se prueban mediante el escepticismo. Para desear y lograr cosas grandes es necesario ser escéptico. El creyente es un débil. Sólo la debilidad necesita fe y exige incondicionalidad. El creyente, el convencido, es un ser dependiente y enajenado. Es hombre de morada fija. Su pasión es la seguridad. Tiende a definirlo todo.

En cambio, el escéptico, aunque la sociedad le obligue a «consumir» las convicciones imperantes, no se somete a ellas. Sabe que no hay metas firmes ni saberes seguros. Vive en una permanente suspensión de juicio. No se adhiere a nada ni a nadie. Nietzsche condena enérgicamente todo género de adhesión. Ningún valor se impone con suficiente rotundidad como para reclamar una adhesión incondicional. Y en el mundo no hay paraísos que reclamen preferencias. Nada es tan digno que merezca ser elegido. La elección implica exclusión. Y Nietzsche no está dispuesto a renunciar a nada. Desea afirmarlo todo. Recalca con insistencia su condición de filósofo de la afirmación sin fronteras (Nietzsche, 1985, 93ss.).

Parecía necesario recordar esta enérgica condena de la convicción religiosa y de cualquier convicción. Ya anunciamos que los términos del enunciado de nuestro tema son altamente conflictivos. Nietzsche representa, tal vez, la crítica más aguda de la que puede ser objeto la convicción religiosa. Aquí habla el psicólogo que siempre quiso ser Nietzsche. Y es indudable que, en algún sentido, las convicciones son limitaciones. No ha sido Nietzsche el único pensador lúcido que insiste en ello. También Unamuno vivía el tema con tintes dramáticos. Era consciente de que optar por una convicción implicaba excluir otras muchas.

En el fondo, está en juego el problema de la finitud. Decía santo Tomás que el hombre era «en algún sentido, todo». Parece, efectivamente, que aspiramos a la universalidad. Nos gustaría beber en todas las fuentes y asomarnos a todos los abismos. Pero, al mismo tiempo, tenemos una cita segura con la finitud. Nuestros días y nuestras posibilidades conocen el límite. Se impone el elogio de la opción humilde y parcial. Nietzsche no vio que también la renuncia a la totalidad puede revestir grandeza. Él pensaba en el superhombre. Pero no será éste el caso del hombre religioso. El creyente no persigue el imposible ideal del superhombre. Desde esta consciente renuncia a lo titánico puede adquirir dignidad y consistencia la convicción religiosa. Optar por una convicción religiosa determinada en el marco del pluralismo ideológico que nos circunda puede, y no sólo desde presupuestos nietzscheanos, avivar la melancolía por lo no compartido. Pero, al mismo tiempo, el hombre religioso sabe que el único camino hacia la deseada universalidad no está en compartirlo *todo,* sino en compartir con *todos* o, al menos, con *muchos.* Ni parece

posible carecer de convicciones, ni es viable poseerlas todas. Lo mismo ocurre en el campo religioso: la humilde adscripción a una convicción religiosa, compartida con otros, puede no carecer de grandeza ni, tal vez, de racionalidad. Pero esto último es materia del apartado siguiente.

III. UN ESBOZO CORDIAL DE RAZON

No sólo la «convicción» se ha sentado en el banquillo de los acusados. También el concepto de «racionalidad» ha conocido crisis y ha sido víctima de malentendidos. A veces, incluso han tenido los mismos jueces. Nietzsche, el eterno inconformista, ajustó también cuentas con la racionalidad. Su gran acusación contra Sócrates, el cristianismo y, en general, contra los filósofos fue ésta: que situaron la racionalidad por encima del instinto. Nos condujeron, así, a falsear el amable testimonio de los sentidos. Para una filosofía tan atenta al mensaje de lo instintivo e inmediato como la de Nietzsche, el tema era suficientemente grave. De hecho, reprocha a toda la filosofía griega el fanatismo con que se lanzó en pos de la racionalidad. La disculpa porque comprende que sólo tenía una elección: o perecer, o ser «absurdamente racional». Pero Nietzsche lo tiene claro: la razón es una «vieja hembra engañadora» (1985, 42).

Muchas veces se ha escrito que la razón «engendra monstruos». En el primer apartado de este trabajo nos hemos familiarizado con algunos pronunciamientos negativos sobre la razón. No pretendemos alargar aquí aquella letanía. Nos interesa ya más construir que constatar destrucciones. Con todo, no nos resistimos a ofrecer el testimonio de otro adversario de la razón. «De la pura inteligencia —escribió Hölderlin— no brotó nunca nada inteligible, ni nada razonable de la razón pura.» La ironía del destino quiso que la razón abandonase prematuramente a estos dos insignes críticos de la razón. Tanto Nietzsche como Hölderlin pasaron los últimos años de su vida sumidos en la locura.

Marcuse afirmó que «la razón es la categoría principal del pensamiento filosófico». No parece razonable dudar de la importancia de la razón. Y tal vez habría que afirmar, con Fenelón, que «carecemos en la tierra aún más de razón que de religión». Con frecuencia, la razón soporta reproches inmerecidos. Incluso se ha llegado a hacerla responsable del holocausto de Auschwitz. ¿No sería más justo afirmar que Auschwitz fue posible porque previamente se había desalojado a la razón del entorno de aquella historia? Existen muchas concepciones de la racionalidad, pero no conocemos ninguna que pudiera originar o legitimar lo ocurrido en los campos de exterminio.

El mundo de la convicción religiosa no puede subsistir sin la presencia de la racionalidad. E. Troeltsch aseguraba que el universo religioso necesita «en igual medida» *logos* y mito. El problema estará en determinar qué concepto de razón resulta fecundo en el complejo mundo de la convicción religiosa. Probablemente se necesita lo que J. Muguerza ha

llamado «un cordial esbozo de razón». Es posible que el profundo aserto agustiniano «tantum cognoscitur quantum diligitur» tenga que ver con esa propuesta de un esbozo de racionalidad cordial.

Pero, antes de proseguir la búsqueda de un cordial esbozo de razón, conviene hacer una advertencia. Es necesario distinguir entre la *experiencia religiosa* propiamente dicha —lo teologal, el lenguaje primero de la fe— y la posterior *articulación teórica* que de ella se elabora —lo teológico o lenguaje segundo—. En teoría de la ciencia, la experiencia religiosa se inscribiría en el denominado *Entdeckungszusammenhang* —contexto de descubrimiento— y su articulación teórica en el *Begründungszusammenhang* —contexto de fundamentación—. Pues bien: parece evidente que la racionalidad debería tener un lugar asegurado en el contexto de fundamentación. No parece posible traducir la experiencia religiosa a un marco teórico sin proceder racionalmente. Con otras palabras: no hay teología sin racionalidad. En este punto no sería difícil alcanzar un amplio consenso. Pero cabría ir más lejos. Con frecuencia se da por supuesto que en el mundo teologal, en la experiencia religiosa originaria, no se requiere la presencia del elemento cognoscitivo o racional. Nos permitimos dudarlo. Es cierto que, en esos oscuros niveles de la experiencia primera, dominará el sentimiento, el deseo, el balbuceo entrecortado y, a veces, la gesticulación impotente. Es el dominio de lo tremendo y fascinante (R. Otto). Es, incluso, la hora de lo irracional. Imperan las emociones y lo que R. Otto ha llamado el «alboroto místico». Se impone el lenguaje de los mitos y de los símbolos. El individuo se convierte en rapsoda de su fascinante mundo interior. En este estadio, las religiones actúan como comunidades narrativas que evocan lo que aconteció en los orígenes. Pero, de nuevo, la pregunta: ¿está el estadio originario de la experiencia religiosa desprovisto de elementos racionales? ¿Manda en él sólo el mito? Si así fuera, la experiencia religiosa no sufriría merma. No olvidemos que Platón otorgó al mito toda su dignidad al servirse de él para expresar sus más altos pensamientos. Pero nos inclinamos a pensar que no hay zonas francas no racionales. También la experiencia religiosa originaria posee su racionalidad específica. También en los mitos anida una especial carga cognoscitiva. En el ámbito de la experiencia religiosa se dilucidan importantes cuestiones de índole humana que no pueden ni deben ser confinadas a la esfera de lo puramente emotivo. Pensamos que una adecuada fenomenología de la experiencia religiosa, incluso de la más originaria, revelaría componentes de racionalidad. La pregunta es: ¿qué racionalidad?

Unamuno decía que «la razón construye sobre irracionalidades». Se refería a la imposible tarea de aislar lo racional. Racionalidad e irracionalidad se dan la mano en la vida del hombre. La tarea de detectar sus prevalencias es laboriosa. En determinadas culturas parece prevalecer lo racional; otras se mueven más abiertamente en el ámbito de lo irracional. Éste es el estereotipo. Pero existen pensadores, conocidos por su aprecio de lo racional que, al final de prolijas investigaciones, concluyen que

la razón fracasa siempre ante las fuerzas instintivas y emocionales del ser humano. Es el caso de W. Pannenberg (1983, c. 6).

Pero, de nuevo: ¿de qué razón hablamos? Ante nosotros se abre un dilatado campo. La razón puede ser especulativa, analítica, pura, práctica, abstracta, concreta, crítica, dialéctica, histórica, mecánica, instrumental, vital, simbólica, utópica. Y, probablemente, no hemos agotado todos los adjetivos. Comúnmente se entiende por razón la facultad, específicamente humana, por la que el hombre accede al reino de las ideas y alcanza el conocimiento de lo universal. Pero razón puede significar también «norma» o «proporción». Y también equivale a «fundamento». En este caso explica por qué algo es de una determinada forma. Razón equivale también a «decir» *(legein, logos)*[1]. Cabría también hablar, con M. Weber, de la «racionalidad de los medios», cuya absolutización convertiría el mundo en una «jaula de hierro», y de la «racionalidad de los fines», centrada en los valores o fines últimos. Y Pascal habló de las razones del corazón...

¿De qué razón hablamos cuando nos referimos a la racionalidad de las convicciones religiosas? Desde luego, no de la razón instrumental, proclive al dominio de lo que le rodea. P. Tillich le acusa de limitarse a calcular. En su opinión, «deshumaniza al hombre». La alternativa, en el lenguaje de Tillich, sería la razón ontológica que define como «la estructura del espíritu que lo capacita para captar y transformar la realidad» (Tillich, 1956, I, 91). Pero esta razón ontológica o metafísica también ha entrado en crisis. J. B. Metz propone sustituirla por la razón histórica, abierta a la libertad y a la categoría de «recuerdo», tan central en el proyecto teológico fundamental de Metz (1979, 193ss.).

Esta razón histórica, defendida con vehemencia por Herder, hunde sus raíces en el concepto kantiano de razón y concede amplio espacio a la fantasía creadora. No se limita a captar y ordenar los datos de la experiencia. Su índole es procesual e histórica. Avanza a través del contraste, la negación y la superación. Hegel y Marx la llamaron razón dialéctica. En contraste con la razón instrumental, a la que Horkheimer y Marcuse tacharon de dominadora y totalitaria, la razón histórica rechaza el lema de Bacon, que equiparaba razón y poder. En algún sentido, la razón de que hablamos conoce la humildad. La convicción religiosa tiene en ella un buen aliado.

La misma política de alianzas podría practicar la convicción religiosa con la razón simbólica o utópica, tan bellamente exaltada por E. Bloch. Tal vez sea ella la que más posibilidades ofrece al mundo de las religiones. B. Russell intentó ridiculizar este género de pensamiento utópico, pero la verdad es que, al hacerlo, ofreció una buena descripción del talante utópico. Según él, el hombre utópico se asemeja a alguien que, habiendo

1. Véase el término «Razón» en J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* IV, Alianza, Madrid, [3]1981, 2.774ss. Recomendamos también el libro de Gómez Caffarena (1985). Se trata de un escrito breve, pero muy rico y sugerente.

comprado una caja de naranjas descubre, al abrirla, que la capa superior está podrida. Entonces dice: «Las de abajo tienen que estar buenas en compensación» (Russell, 1983, 25). Lo sensato —piensa Russell, con razón— será pensar que las restantes están contaminadas. Lo utópico, en cambio, será «esperar» que haya compensación. El pensamiento utópico otorga una especial dignidad canónica a la radical y constitutiva estructura anhelante del ser humano. Apuesta por la no frustración de lo radicalmente deseado. Sueña con un mundo futuro en el que alguien recomponga historias desvencijadas e indemnice generosamente a los vencidos.

Indudablemente, el pensamiento utópico respira grandeza por todos sus poros. Es inconformista y, como quería Bloch, revolucionario. Se niega a reconciliarse con lo establecido y lucha para que los deseos se conviertan en realidad. Intenta —de nuevo con palabras de Bloch— que por fin salga a la luz el *homo absconditus*.

Sin embargo, el «manejo» del pensamiento utópico requiere una gran sobriedad. Cabalgando sobre él se llega a todas partes. Pero precisamente ahí reside su peligro. Los proyectos filosóficos o teológicos que se abren a él suelen «terminar bien». La pregunta es si no conceden excesivo espacio a la ensoñación. Es su riesgo. De ahí que los mayores logros de la razón utópica no haya que buscarlos en las *metas* a las que conduce, sino en los *caminos* para los que sensibiliza. Su gran apuesta por la «patria de la identidad» (Bloch) la compromete con todo lo genuinamente humano. Pero ese mismo compromiso debe conducirle a reconocer que las metas por las que lucha siguen pendientes.

Buen testigo de todos estos forcejeos con la razón fue M. de Unamuno. Como Pascal, Kierkegaard y tantos otros, también él fue depositario excepcional de esas dos fuerzas que luchan en el fondo de todo hombre: el ímpetu del deseo, que se resiste al perecimiento y a la frustración definitiva, y la pausada y serena interpelación de la razón, que nos recuerda permanentemente las obligaciones que tenemos contraídas con la sobriedad y el límite. Como Bloch, también Unamuno mostró sus preferencias por el verbo «trascender». Bloch se decidió a «trascender sin trascendencia»; Unamuno mantuvo su particular «agonía» entre su desgarrado anhelo de trascendencia y su fidelidad a la razón.

Si seguimos buscando alianzas entre la racionalidad y la convicción religiosa habría que mencionar también la razón hermenéutico-comunicativa. Sus dos pasiones son la comprensión del sentido y el logro de acuerdos intersubjetivos. El hombre religioso es un hermeneuta del sentido. Las religiones perviven porque sus ofertas de sentido siguen pareciendo plausibles a muchos seres humanos. El universo simbólico de las religiones intenta introducir sentido en la trama singular de cada vida y en el balance final de la historia del mundo. Los documentos originarios de las religiones, sus mitos y símbolos, sus ritos y plegarias son una constelación de ayudas para afrontar los días y las noches de la vida.

Al mismo tiempo, la convicción religiosa sospecha de sí misma. No se fía sólo de su personal esfuerzo hermenéutico. Recurre al *sensus fide-*

lium, a las tradiciones vivas que le precedieron. Intenta comunicarse con todos para lograr formulaciones válidas de lo esencial. En este sentido, la razón a la que apela es hondamente comunicativa. El hombre religioso se encarama permanentemente sobre los hombros de los que le precedieron. Desde esa altura prestada contempla nuevos horizontes y hace recuento de consensos y disensos en el seno de su milenaria tradición religiosa.

Así de compleja es la búsqueda de la racionalidad específica de la convicción religiosa. Ayuda la razón histórica, la utópica, la hermenéutica, la comunicativa y tantas otras que no podemos evocar aquí. En el fondo, se trata de una especie de razón narrativa. A las religiones las sustentan sus relatos, sus recuerdos, las respuestas paradigmáticas que en determinados momentos estelares dieron a la pregunta por el sentido de la vida y de la muerte. Por lo general se trató de respuestas presididas por la compasión, por la misericordia. Y no deja de invitar a la reflexión el hecho de que hombres carentes de convicciones religiosas lleguen a parecidas conclusiones. Fue el caso de H. Marcuse. Unos días antes de su muerte reveló a J. Habermas:

> ¿Ves? Ahora sé en qué se fundamentan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de los demás (Habermas, 1984, 296).

Parece que por senderos diferentes se alcanzan las mismas metas.

Queremos concluir este apartado recordando una sabia recomendación de J. Muguerza sobre el alcance de lo racional. Su propuesta incluye: *a)* no renunciar a la razón; *b)* renunciar a escribirla con mayúscula; *c)* renunciar al monopolio occidental de la razón y reconocer la diversidad de sus manifestaciones en la vida espiritual de otras culturas[2]. Creemos que la convicción religiosa no saldría perjudicada si hiciera suyos esta especie de mínimos elementales. De hecho, la crónica negra del mundo occidental conoció su más triste apogeo en los momentos en que sofocó lo racional o lo erigió sin medida en canon único. Lo más difícil es siempre la síntesis. Unamuno la formuló así: «Piensa el sentimiento; siente el pensamiento». Del mundo oriental nos llegan también avisos de este género. Un cruce de sabidurías entre oriente y occidente beneficiaría a sus culturas y a sus religiones.

IV. CONCLUSION: INSUFICIENCIA DE LOS EMOTIVISMOS

B. Russell estaba convencido de que el hombre religioso se mueve por emociones y no por argumentos racionales. Y son muchos los pensadores que suscriben este veredicto. Para ellos, los asertos de contenido reli-

2. Gran parte de la obra de J. Muguerza está dedicada al estudio del tema de la razón (Muguerza, 1977; 1990).

gioso carecen de capacidad enunciativa. Se limitan a expresar emociones. Es lo que parece pensar Braithwaite. Según él, las proposiciones religiosas expresan el compromiso ético del creyente. Es lo que W. W. Bartley, discípulo de Popper, ha llamado «huida al compromiso». Lo religioso, refuerza R. Hepburn, es una parábola para reforzar la moralidad. Pero poco importa que la parábola sea históricamente verdadera. Es más: es posible que desempeñe mejor su función si es ficticia. Otros, en consonancia con Wittgenstein, defienden la huida al silencio. Th. McPherson insiste en que el teólogo no debería intentar expresar lo indecible. Existe otro género de huida: el recurso a la autoridad. Llega un momento, asegura A. MacIntyre, en el que deben cesar los razonamientos. Comienza entonces el asentimiento incondicional a una autoridad. Ninguna evidencia racional puede eximirnos de este sentimiento. Se desemboca así en el «lenguaje conviccional» de W. F. Zuurdeeg. Según él, no hay que indagar si detrás del lenguaje conviccional existe alguna realidad. El hombre religioso es un convencido que aspira a convencer y no a explicar ni a demostrar. Y no le preocupa que los hechos corroboren o desautoricen sus convicciones.

El recorrido sería interminable. En general, se trata de pensadores que reducen el discurso religioso al discurso moral. Estamos ante una despreocupación por los enunciados que contrasta vigorosamente con la decidida máxima de Lutero: «tolle assertiones et christianismum tulisti» (suprime las afirmaciones y acabarás con el cristianismo). Parece difícil que el hombre religioso renuncie a la pretensión de verdad de sus enunciados. Sus afirmaciones participan de la dinámica connatural a cualquier afirmación: una búsqueda de la verdad que excluye la mentira y la contradicción. Por muy paradójicos que sean los asertos de la convicción religiosa, difícilmente escaparán a la lógica interna de toda afirmación. Afirman *algo,* y no *nada.* Tienen pretensión de validez. No se resignan a ser relegados al ámbito de los *flatus vocis.* Las religiones protestan cuando se las considera un mero *asylum ignorantiae.* Feuerbach afirmó que «la noche es la madre de la religión». Esa «noche» es, en Feuerbach, la ignorancia. Pero todas las religiones sentirían «vergüenza» de esa madre. Las religiones insisten en que el cuadro inteligible del mundo, que ellas proponen, cuenta con la misma débil racionalidad que es propia de otras explicaciones no religiosas del mundo. Conceden que son más fuertes en la «mostración» que en la «demostración»; pero no renuncian por completo al verbo «probar». Lo suelen entrecomillar. El cristianismo, en concreto, utiliza la prueba en el sentido patrístico del término. Para los padres de la Iglesia, el verbo «probar» no tenía connotaciones empíricas ni racionalistas. Se reducía a un juicio razonable que permitía, al menos provisionalmente, decidirse entre dos extremos opuestos, entre dos afirmaciones dispares. Un ejemplo: lo que había ocurrido con Jesús permitía optar —los Padres pensaban que fundadamente— por el sentido en lugar de por el absurdo, por la salvación de la historia en lugar de por su aniquilación. Parece difícil negar legitimidad a un procedimiento de este

género. Y no está claro que la existencia de religiones que apelan, así de humildemente, a una racionalidad débil y fragmentaria entorpezca la marcha de la humanidad. De tales religiones nunca brotará el fundamentalismo. El mundo al que se asoma el hombre religioso que estamos evocando es tan misterioso, tan tremendo y fascinante que se resiste a la chata objetivación fundamentalista. La experiencia religiosa se forja en contacto con mitos, símbolos, ritos, poemas, leyendas, epopeyas, relatos rapsódicos y un largo etcétera. El hombre religioso está familiarizado con el espesor de lo inefable, con los muchos nombres y rostros de lo divino. Se trata, a todas luces, de un mal escenario para el surgimiento de los fundamentalismos.

La convicción religiosa se resiste, pues, a ser expulsada del ámbito de la racionalidad. No desea refugiarse en lo paradójico ni especializarse en lo ininteligible. No quiere que nadie la dispense de proceder racionalmente. Y se siente apoyada por hombres que, como Kant, no se ruborizaron al vincular estrechamente los términos «fe» y «racionalidad». Es sabido que Kant asignó a sus postulados el estatuto de «fe racional». Aunque estaba convencido de que era más necesario persuadirse de la existencia de Dios que demostrarla, volcó todas sus energías en la argumentación postulatoria. La afirmación kantiana de Dios es indirecta. Kant pone el acento en el sombrío panorama que se seguiría de la no existencia de Dios. Sin ella se resquebrajaría la fundamentación de la actitud moral, se ensombrecería la esperanza de los humanos y quedarían mermadas las posibilidades del término «sentido». Desde su fe racional, no desde el «saber», Kant afirmó la condición de posibilidad de la no frustración radical, es decir, de Dios[3].

La «fe racional» de Kant inspiró, sin duda, la «fe filosófica» de K. Jaspers. Este concepto, central en Jaspers, indica que la convicción religiosa, para adquirir la categoría de verdad, no puede prescindir del pensamiento. La «fe filosófica» no admite argumentos de autoridad ni instancias reveladoras ante las que sólo quepa la sumisión. Se trata de una fe que pretende iluminarse a sí misma sin renunciar a ningún instrumento conceptual. Como la «fe racional» kantiana, tampoco la fe filosófica «sabe» nada de Dios. La Trascendencia sólo es expresable indirectamente, mediante lo que Jaspers denomina el lenguaje de las cifras. Las cifras, término cercano al concepto de símbolo en P. Tillich, son una especie de escalera hacia la Trascendencia. Su extensión carece de límites. Todo lo que el hombre ha producido, pensado e imaginado puede conducir a la Trascendencia.

Afirmaba Horkheimer que la filosofía se preocupa de que «no nos timen». Se tiene la impresión de que los esfuerzos de Kant y Jaspers se orientan hacia esa meta. La fe que ellos defienden es crítica. Fueron conscientes de que las convicciones religiosas, desvinculadas de todo compromiso con la racionalidad, pueden «timar».

3. Para el tema de la «fe racional» en Kant es imprescindible el libro de Gómez Caffarena (1983).

Las teologías más serias han recibido, agradecidas, la ayuda que les viene de estos pensadores. Relevantes proyectos teológicos de nuestros días, como el de W. Pannenberg, se caracterizan por su denodado esfuerzo argumentativo. Pannenberg sabe que no existe verificación directa de Dios. Dios no es objeto directo de observación. Su revelación es indirecta. Como Jaspers, también Pannenberg piensa que la presencia de Dios se detecta por sus *implicaciones* en la realidad, por su capacidad para iluminar la vida humana y explicarla mejor. Dios no acude a las citas con la verificación. Lo verificable es, a grandes rasgos, la fiabilidad de las tradiciones religiosas que lo evocan; verificable es que los hombres nos debatimos con preguntas de ultimidad; verificable es que la fe en Dios ha ayudado a innumerables hombres a vivir y morir digna y esperanzadamente. Parece que no se llega a Dios sin rodeos. La originalidad de Pannenberg reside en haber introducido, con inusitada vehemencia, el rodeo de la racionalidad.

El giro parecía necesario. La concepción suprahistórica de la fe en Barth y el carácter decisionista de la teología de Bultmann se mostraban incapaces de hacer frente a los nuevos retos. La fe —piensa Pannenberg— no es asunto de la decisión personal del creyente que, sin interesarse por posibles fundamentaciones, se lanza ciegamente a la apasionante aventura existencial de creer. Era la tesis de Bultmann. Menos aún puede convencer a Pannenberg el heroísmo religioso de un K. Barth que, fascinado por el *Deus dixit,* por la revelación libre y gratuita de Dios, sitúa la fe en un terreno libre de tormentas donde no cabe la duda ni la pregunta, sino únicamente la humilde aceptación de la palabra de Dios, el «sí» decidido y alegre a la iniciativa divina.

Pannenberg desea evitar que lo cristiano se confunda con opciones ciegas, puramente subjetivas. Piensa que los contenidos de la fe cristiana resisten un análisis racional serio. El creyente no debe huir, atemorizado, de las confrontaciones teóricas. El cristianismo es algo consistente, capaz de afrontar la crítica más exigente. Hay «razones» para creer. No es necesario refugiarse en la estrategia de la inmunización. Pannenberg suscribiría, sin vacilaciones, la definición de fe como «obsequio razonable», ofrecida por el concilio Vaticano I. Una definición feliz que pretendió desautorizar, en igual medida, tanto al racionalismo como al fideísmo (Fraijó, 1986).

Así de agitada y apasionante ha sido y sigue siendo la convivencia entre fe y razón. La narración de sus encuentros y bifurcaciones podría llenar muchas páginas. Habría que haber insistido, por ejemplo, en que no existe un marco de racionalidad único, válido para todas las religiones. En realidad, cada religión posee su particular código de racionalidad.

Queremos concluir con dos observaciones. La primera puede ser muy breve. La dogmática clásica afirmaba que el concepto de fe incluía tres momentos: *notitia, assensus, fiducia.* El asentimiento *(assensus)* y la confianza *(fiducia)* debían, para no ser ciegos, fundarse en el conocimiento *(notitia)* de su objeto. Probablemente, esta fórmula, tan «escolástica» a

primera vista, refleja bien la secuencia lógica e incluso psicológica de la fe. Ahora bien: toda ella, pero sobre todo el primer estadio *(notitia)* supone un cierto compromiso con la racionalidad. La teología tradicional nos legó también esta otra formulación: el acto de fe *(fides qua)* presupone siempre unos contenidos en los que se cree *(fides quae)*. La indagación de esos contenidos no puede ser ajena a la racionalidad.

Tampoco la segunda observación puede sobrepasar el marco de la mera insinuación. Se trata de lo siguiente: la racionalidad de la convicción religiosa conoce su auténtica prueba de fuego cuando se enfrenta con lo que solemos llamar «el problema del mal». Al creyente le estallan entonces todas las racionalidades entre las manos. La única racionalidad que en ese trance parece razonable es la del silencio. Y, de hecho, a ella se acogió el hombre religioso de todos los tiempos. Y si, como en el cristianismo, se quebranta ese silencio será para anunciar, más cerca ya del misterio que de la razón, que aún no se ha pronunciado la última palabra sobre el destino final de la realidad. La convicción religiosa muestra así su última carta. Una carta profundamente humilde, cifrada en la esperanza de un futuro último de reconciliación y bondad.

Pero nos atreveríamos a insinuar que ni siquiera este último paso es extraño a la razón, al menos a la razón que Kant llamó «práctica». Esa razón —Heidegger insistió en ello— posee estructura anticipativa y no acata prohibiciones. También ella sueña con futuros plenificantes. Los anticipa incluso, aunque sólo como exigencia. Con otras palabras: los postula desde lo más hondo de la realidad humana. Coincide así de nuevo con la esperanza escatológica de las religiones.

Con todo, si queremos buscar la siempre necesaria precisión, podríamos distinguir entre la *estructura utópica* de la razón y la *orientación escatológica* de la convicción religiosa. Afloraría así una importante diferencia: la esperanza de la razón utópica se agota en las posibilidades de la inmanencia; la esperanza escatológica, en cambio, permanece abierta a una posible Trascendencia. Si esta distinción es pertinente, la filosofía blochiana de la esperanza no debería ser calificada de escatológica, sino de utópica. Pero ¿es seguro que la razón utópica se circunscribe a la inmanencia? ¿Quién le señala ese límite? ¿No sobrepasa su alcance visionario las fronteras de lo empíricamente dado? En todo caso, sea cual sea el valor de estas distinciones, parece razonable no olvidar la máxima de Bloch: «Sin esperanza, no florece la razón; sin la razón, permanece muda la esperanza».

BIBLIOGRAFIA

Cornford, F. M. (1984), *De la religión a la filosofía,* Ariel, Barcelona.
Fraijó, M. (1986), *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg,* Cristiandad, Madrid.
Gómez Caffarena, J. (1983), *El teísmo moral de Kant,* Cristiandad, Madrid.

Gómez Caffarena, J. (1985), *Razón y Dios,* Fundación Santa María, Madrid.
Habermas, J. (1984), *Perfiles filosófico-políticos,* Taurus, Madrid.
Habermas, J. (1990), *Pensamiento postmetafísico,* Taurus, Madrid.
Kolakowski, L. (1985), *Si Dios no existe...,* Tecnos, Madrid.
Mate, M.-R. (1991), *La razón de los vencidos,* Anthropos, Barcelona.
Metz, J.-B. (1979), *La fe en la historia y en la sociedad,* Cristiandad, Madrid.
Muguerza, J. (1977), *La razón sin esperanza,* Taurus, Madrid.
Muguerza, J. (1990), *Desde la perplejidad,* FCE, Madrid.
Nietzsche, Fr. (1985), *El anticristo,* Alianza, Madrid.
Nietzsche, Fr. (1986), *Crepúsculo de los ídolos,* Alianza, Madrid.
Pannenberg, W. (1976), *Cuestiones fundamentales de teología sistemática,* Sígueme, Salamanca.
Pannenberg, W. (1983), *Anthropologie in theologischer Perspektive,* Göttingen.
Russell, B. (1983), *Por qué no soy cristiano,* Edhasa, Barcelona.
Tillich, P. (³1982), *Teología sistemática,* 2 vols., Sígueme, Salamanca [1956].
Unamuno, M. de (¹¹1967), *Del sentimiento trágico de la vida,* Espasa-Calpe, Madrid.

LA CRITICA FILOSOFICA DE LA RELIGION

Alfredo Fierro

La filosofía es esencialmente un modo crítico de reflexión y pensamiento. Toda filosofía merecedora de tal nombre es —en algún sentido— crítica de las realidades o discursos que considera. No hay filosofía de la religión que no sea análisis *crítico* de ella y, por tanto, hasta ahí, toda filosofía es crítica de la religión. Todavía más: cierto género de crítica de la religión parece consustancial a la filosofía. Si se exceptúa la escolástica, la filosofía se ha visto siempre a sí misma como el modo superior y más completo de amor a la sabiduría, por no decir de la sabiduría misma. Es una pretensión en la que compite con la religión, al menos con religiones, como la cristiana, que han formulado igualmente pretensiones cognoscitivas, de sabiduría, y con las cuales, por consiguiente, la filosofía ha tenido que medirse y confrontarse. También por esta concurrencia, y no sólo por el carácter crítico que le es inherente, por la relativización filosófica de las pretensiones de sabiduría de las religiones, toda filosofía constituye crítica de la religión.

Bajo el rótulo de «crítica filosófica de la religión», sin embargo, van a presentarse aquí ciertas posiciones de filosofía caracterizadas por el radical cuestionamiento de la religión o de determinados aspectos suyos, un cuestionamiento que tiende a retirarle legitimidad y justificación en alguno o en varios de sus posibles fundamentos: teológico, antropológico, epistemológico, moral o cualquier otro. No se llega a tal cuestionamiento radical, deslegitimador, cuando simplemente se reprueban supersticiones, magias o fanatismos, que suelen ser censurados por los más prudentes representantes de las propias tradiciones religiosas donde esos fenómenos florecen. Por otro lado, aunque seguramente la crítica más radical posible de la religión consista en ignorarla, por estimar que nada hay en ella que merezca la atención del filósofo, ni aun para desautorizarla, no parece que deba aquí tratarse de esta crítica por deliberada omisión. Ferrater Mora (1965, vol. II, 558-560) ha tipificado las posiciones de

la filosofía ante la religión en estas tres: *a)* de acercamiento, que puede incluso llegar a la fusión o la combinación de lo filosófico y lo religioso; *b)* de descripción pura, no enjuiciadora, de la religión; *c)* de confrontación, situándose frente a la religión en enfoque no sólo analítico, sino también crítico. Sólo de esta última va a tratarse a continuación: de aquella filosofía que se pone —y opone— frontalmente a la religión, que le toma las medidas y que se pronuncia críticamente sobre ella en su generalidad o en alguno de sus elementos esenciales.

Casi en toda época ha habido enseñanzas filosóficas materialistas y escépticas o de agnosticismo religioso. Parece que Protágoras, en su tratado sobre los dioses, quemado en público en Atenas, había escrito: «En lo que concierne a los dioses, no puedo saber si existen, o no, ni qué forma tienen. Hay demasiados obstáculos para este conocimiento: la incertidumbre del tema y la brevedad de la vida humana». Son enseñanzas, por otro lado, donde la filosofía apenas se separa de otras expresiones de pensamiento y de cultura, como la poesía y literatura, o la sabiduría popular. El mismo género de agnosticismo escéptico de los filósofos antiguos está poéticamente expresado en los dos primeros poemas de *Rubaiyat,* de Omar Khayam: «Ignoro si hay una Justicia y una Misericordia... No me preocupa saber si Dios existe, ni el destino que me reserva».

Sin embargo, la crítica explícita, cuestionadora de la religión, es un producto típico de la filosofía moderna occidental. Las críticas de la filosofía pueden ser ordenadas precisamente de acuerdo con la sucesión cronológica de sus líneas dominantes en Europa a partir del siglo XVII. Cabe señalar, a grandes rasgos, tres principales momentos: 1) en ese siglo y hasta comienzos del siguiente, los grandes filósofos (de Descartes a Leibniz y Locke) tratan de imbuir de racionalidad —y racionalismo— la revelación y los dogmas cristianos, pero sin llegar a una confrontación directa con ellos; 2) la filosofía de la Ilustración (Hume, Kant, enciclopedistas franceses) pone en entredicho no sólo los dogmas, sino la noción misma de revelación positiva, mientras propone la idea de una religión natural y racional; 3) filosofías varias del siglo XIX —positivismo, marxismo— pasan al cuestionamiento global, y crecientemente implacable, de toda religión, de la religión en cuanto tal.

Un criterio significativo, filosóficamente más pertinente, y preferible al de la sucesión histórica de las diferentes críticas a la religión, aconsejaría ordenar éstas de acuerdo con el ámbito filosófico de donde provienen: *a)* la ontología, a partir de una concepción, por lo general, materialista de la realidad; *b)* la epistemología, desde una teoría de la razón y del conocimiento; *c)* la antropología, con fundamento en una concepción filosófica de la condición humana; *d)* la ética, con fundamento en conceptos filosóficos sobre la vida moral, el bien, los valores o la dignidad humana.

Con la anterior ordenación, relativa al lugar filosófico de origen de la crítica, se relaciona estrechamente otra posible caracterización, perti-

nente al lugar religioso o teológico que es objeto directo de aquella: 1) la filosofía a veces se constituye en crítica del teísmo, de las creencias y los mitos, de las representaciones y afirmaciones sobre los dioses o Dios, sobre lo sagrado, el alma o la vida eterna, para desembocar en posiciones de ateísmo, de agnosticismo o de un panteísmo no menos socavador de los fundamentos de la religión; 2) otras veces se desarrolla en un análisis crítico de la religión como hecho humano y social, cuyo valor antropológico, moral o cultural es cuestionado de raíz, lo que, a su vez, puede ocurrir en dos planos diferentes: 2.1) en una crítica generalizada y esencial, relativa a la religión en su naturaleza misma y en todas sus formas históricas; 2.2) en una crítica tan sólo de aspectos positivos, institucionales, de determinadas religiones históricas; por lo general, de la cristiana, principalmente de sus dogmas y ortodoxia.

Por otra parte, sin embargo, la crítica filosófica a la religión suele extenderse a través de las convencionales acotaciones de esos distintos ámbitos caracterizados. Las diferentes críticas enlazan entre sí y se superponen. Es difícil separar la crítica de la teología —como ontología regional de lo divino o lo sagrado— de la crítica de la religión —como hecho social y humano—. En los comienzos del racionalismo moderno la crítica de la ortodoxia cristiana o de la revelación bíblica fue la vía por donde se abrió paso un pensamiento cuyo alcance crítico iba mucho más allá y era potencialmente capaz de alcanzar a toda religión y a toda la religión. Por estas consideraciones, la presentación de los diversos modos de crítica filosófica no gana mucho con el intento de encuadrarlas en una clasificación por categorías.

Así que la exposición que sigue no se ajusta al guión de un marco clasificatorio y categórico de la(s) crítica(s) filosófica(s) de la religión, y desarrolla en un orden convencional, entre otros órdenes posibles, los principales frentes de la beligerancia filosófica ante la religión a lo largo de líneas de acoso que con frecuencia se compenetran e intersectan. El criterio de orden —convencional, desde luego, y cuestionable— ha sido el de mayor a menor compromiso filosófico —a veces, ontológico— de las premisas desde las cuales se encara la religión, comenzando por las que proceden de supuestos fuertes y, por ello mismo, menos compartidos en otras filosofías, y terminando por las que suponen premisas de menor compromiso que, en cambio, gozan de más amplio consenso filosófico.

I. MATERIALISMO Y MONISMO

La religión presupone siempre cierta dualidad: los dioses y los hombres, lo natural y lo sobrenatural, lo material y lo espiritual, lo profano y lo sagrado. Por eso, cualquier género de pensamiento monista y, sobre todo, materialista representa una crítica frontal a la religión. Cuando se niega toda realidad de orden distinto y superior, la religión queda radicalmente cuestionada.

En las ontologías materialistas el ser, o es material, o no es: no hay tal ser. El materialismo filosófico representa una seria crítica a la religión a partir de la noción misma de ser, de realidad. Esta crítica, por lo demás, no tiene por qué ocuparse en modo explícito y formal de Dios, los dioses o lo sagrado. A menudo se ocupa, de modo general, de cualquier representación de (ir)realidades espirituales o no materiales. Pero algunos filósofos materialistas también se han aplicado a refutar la pretensión de realidad de las representaciones religiosas vigentes en su respectiva época. El materialismo de la filosofía antigua tenía que negar existencia a los dioses; el de la filosofía europea moderna se la ha negado al Dios bíblico y a otras representaciones cristianas: el alma, lo sobrenatural, la otra vida.

La ontología materialista, combativa frente a cualquier noción de espíritu, se ha presentado a lo largo de la historia en variadas versiones, por lo común, influenciadas por la concepción científica —o supuestamente tal— de la realidad que prevalecía en su tiempo. Así, en el siglo XVII, en correspondencia con una incipiente ciencia física de marcado carácter mecanicista, Robert Boyle, introductor del término «materialista», expresó la tesis de que la realidad, toda realidad, está compuesta de corpúsculos que poseen propiedades mecánicas y que actúan, unos sobre otros, de acuerdo con leyes mecánicas. Bajo influjo, en cambio, de una concepción evolucionista, darwinista, Engels atribuye a la naturaleza propiedades dialécticas y no ya mecánicas: la materia está en perpetuo movimiento, en perenne cambio, y desde ella se genera, en floración suprema, aquello que llamamos espíritu o alma, y que es absurdo oponer a la materia o, respectivamente, al cuerpo; y, más recientemente —en otra versión de dialéctica de la naturaleza—, Ernst Bloch une a su teoría de la esperanza una noción de la materia como autocreadora y extrae de ello consecuencias ateológicas dentro del más clásico estilo de las ontologías materialistas opuestas a cualquier teísmo. La versión quizá típicamente contemporánea de la ontología materialista presume cimentarse en el conocimiento del cerebro humano, de su naturaleza y funcionamiento, según la neurociencia hoy dominante. Así, en la ontología materialista de Bunge (1980) y otros filósofos actuales, la «mente» —que vale entonces como cifra de todas las supuestas realidades espirituales— es un conjunto de funciones, actividades y/o procesos del cerebro superior; los procesos mentales y de conciencia son procesos materiales neuronales o, más específicamente, cerebrales. Apenas hace falta destacar que esta filosofía no tiene necesidad de criticar la religión de forma explícita, cuando socava todos los supuestos de ésta. En su análisis de las «realidades» mentales como productos del cerebro no deja lugar alguno a presuntas entidades de índole espiritual, sobrenatural, o de orden superior, según postula la religión.

Ahora bien, no sólo el materialismo, también filosofías espiritualistas pueden poner en tela de juicio el dualismo que implica lo sagrado (o sobrenatural), sea el dualismo ontológico de su contraposición a lo

profano (o natural), sea el de las actitudes y prácticas humanas relativas, respectivamente, a lo sagrado y a lo profano, sea el de la neta diferenciación entre creencia e increencia. Constituye, en general, crítica de la religión no diferenciar lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo secular o laico, dejar indistintos lo divino y lo humano, lo sobrenatural y lo natural, o confinar estas categorías en el limbo de las distinciones insignificantes.

Cierta metafísica sigue hablando de la realidad divina, pero como indistinta de la realidad natural o universal. La correspondiente antropología filosófica mantiene lo religioso, pero no diferenciado de lo humano y profano. La expresión metafísica más radical es la de *Deus sive Natura,* en el primer libro de la *Ética,* de Spinoza. Hay una sola realidad, una sola sustancia, llamémosla Dios o Naturaleza, tanto da. Nada puede concebirse fuera de tal sustancia. La «cosa pensante» y la «cosa extensa» —los dos géneros de realidad que Descartes había separado y en los que había resumido toda realidad— son, en Spinoza, atributos de Dios (o bien cualidades de atributos suyos). Es desacertado denominar a esta doctrina panteísmo, cuando tan legítima como la lectura de que «todo es Dios» es la opuesta de que «nada es Dios».

La misma doble lectura se merece una filosofía romántica de la religión, como la de Schelling, que, según se mire, vale por consagración de la religión o por cancelación suya. En el sistema de identidad de este filósofo, lo Absoluto es la completa indiferencia de sujeto y objeto, de naturaleza y espíritu; el universo es autodesarrollo y teofanía o revelación de Dios. Si a todo ello se añade que, para Schelling, el arte —y no la religión— constituye el paso a lo infinito en su expresión finita, esta filosofía de la religión, como la de Spinoza, contiene una carga crítica en profundidad respecto a la religión, aunque no se presente como beligerante frente a ella.

II. LA CRITICA DE LAS REPRESENTACIONES TEOLOGICAS

A diferencia de la concepción materialista, que toma posición sobre la realidad, sobre el ser, sobre lo que es —la materia— y lo que no es —los dioses y los espíritus—, un segundo género de crítica de la religión atañe no directamente a la realidad, sino a las representaciones de ella; es crítica no ontológica, sino conceptual. Su blanco preferido ha solido ser la representación de los dioses y, desde luego, del Dios bíblico, único, cuya noción cuestiona por reunir atributos descaradamente antropomorfos, contradictorios entre sí, o bien, en fin, incompatibles con los acontecimientos del mundo, en particular con la existencia del mal; atributos, en todo caso, tan metafóricos que llevan manifiestamente el sello de la pura ficción, de la irrealidad.

La crítica de la noción de Dios —o de los dioses— por antropomórfica viene desde la filosofía antigua, que ya ironizó acerca del hecho de

que cada pueblo imaginaba a la(s) divinidad(es) de acuerdo con el color de su piel y sus propias facciones étnicas; y llega hasta Renan, en la cáustica sentencia de que, si Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, el hombre se lo ha devuelto con creces.

La variedad más contundente y devastadora de esta crítica resulta de la imposibilidad de atribuir juntas la omnipotencia y la bondad a un Dios creador de este mundo donde cunden el mal y las desgracias. Es la denuncia del *Cándido* de Voltaire, tras el terremoto de Lisboa. La filosofía se limita en ello a poner en forma reflexiva una percepción común, que en contexto cristiano ha sido probablemente, junto con el materialismo, la raíz más generalizada de increencia: la imposibilidad de cohonestar el poder y la bondad del Dios padre y creador con la existencia del mal. Por mucho empeño que hayan puesto las teodiceas en justificarlo, no ha habido modo de explicar —salvo en discursos retóricos— cómo semejante Dios llega a permitir el mal. La contradicción aquí no se produce entre solos atributos divinos, sino entre ellos y la realidad empírica cruel de la experiencia de males en el mundo.

Ahora bien, la crítica de la idea de Dios puede proceder más allá del carácter antropomórfico de los atributos que encierra, o de su incompatibilidad con el aciago curso de los acontecimientos del mundo, y referirse a la pura incompatibilidad lógica entre algunos de ellos —por ejemplo, atributos personales, como el amor, e impersonales, como la omnipresencia— y, por tanto, a la imposibilidad de mantenerlos juntos.

Una reciente presentación de este género de crítica está en la fenomenología existencial de Sartre, en *El ser y la nada*. En su drástica oposición de dos regiones ontológicas: el «en sí», el ser propiamente dicho, compacto, existe por sí mismo y coincide consigo mismo; mientras el «para sí», la conciencia, es presencia de sí y ante sí, poder de negación y «nadificación», hueco ahondado en el ser, pero propiamente es pura «nada». El hombre es el «para sí» que aspira a ser un «en sí»: proyecto imposible y, por consiguiente, pasión inútil. Imposible y contradictoria es también la idea de Dios, a quien se atribuyen, a la vez, las características de ser autoexistente, causa de sí mismo, ser «en sí», y de conciencia autopresente, «para sí». Dios es el nombre que toma la trascendencia hipostasiada donde se proyectan y donde supuestamente habrían de converger de manera eminente, en síntesis unitaria, dos modos de realidad —en sí y para sí— que son inconciliables.

Una noción —como la de Dios— con atributos contradictorios entre sí es una noción vacía, carente de significado. Pero el análisis que detecta esta vaciedad no siempre es una simple variación de la crítica anterior, porque la detecta no ya a partir de la concurrencia de atributos contradictorios, sino de la definición misma —o, más bien, indefinición— de alguno de ellos o tal vez de todos ellos. Ha sido el análisis del empirismo y positivismo lógico inaugurado por la Escuela de Viena: no hay medio de verificar y, por tanto, de atribuir verdadero significado a Dios y a otras nociones religiosas (igual que no lo hay para los enunciados metafísicos

y morales). A este diagnóstico contribuye la concepción materialista de la realidad, mejor dicho, la correspondiente concepción empirista del conocimiento. Por otra parte, en él se amplía y radicaliza la crítica conceptual a los antropomorfismos y al carácter toscamente metafórico de las ideas religiosas.

Una popularizada presentación de esta posición es la parábola del jardinero, de A. Flew (1955). Dos exploradores discrepan acerca de la existencia de un jardinero que cuida un hermoso lugar del bosque. No se le ha visto y, además, ningún sistema de observación y detección ha llegado a captar algún indicio suyo. Lo que torna vacía e irrisoria su discrepancia es que no parece haber diferencia alguna entre un jardinero intangible, invisible, que no deja huellas de su paso por el jardín, de aromas o de ruido, y un jardinero meramente imaginario, es decir, ningún jardinero. La traslación de la parábola a Dios destaca la vaciedad de la diferencia entre un Dios invisible, imperceptible, sin vestigios en el mundo, y un Dios solamente imaginado, un no-Dios. Tantas y tales son las puntualizaciones que los teólogos le aplican a Dios como imperceptible, inverificable, que se arruina —queda vacío y sin sentido— el concepto mismo de la realidad divina frente a su irrealidad e inexistencia. Dios perece en la muerte de las mil cualificaciones.

En el análisis lógico empirista del neopositivismo, la idea de Dios, como otras ideas religiosas y metafísicas, no es portadora de un significado veritativo. Desde premisas neopositivistas, los pensadores mejor dispuestos a reconocer algún sentido a los enunciados religiosos han llegado, si acaso, a atribuirles el valor de expresar metafóricamente no realidades objetivas, sino estados subjetivos de ánimo, emociones, valores personales y sugerencias o mensajes exhortativos en lenguaje traslaticio.

III. EL HUMANISMO ATEO

Del registro ontológico y del conceptual se pasa ahora al antropológico, al de una ontología regional del ser humano: una ontología enfáticamente humanista, compartida por la poesía más grande del siglo XIX —Leopardi, Hölderlin, entre otros—, que desarrolla el talante romántico en una idea tal del hombre, fáustica y prometeica, que resulta del todo inconcebible algún cielo o un Dios por encima de él. Solo y solitario sobre la tierra, el hombre posee una naturaleza y dignidad propiamente divina, porque humana: nada hay sobrehumano, nada más divino que el hombre. Éste no es inmortal, pero sí, en algún modo, sin límite, al menos por arriba: no limita con un Dios o, lo que es igual, no hay Dios que le ponga límites. En este humanismo romántico, al postulado de la inexistencia de Dios a veces cooperan asimismo otros principios, materialistas o de agnosticismo; pero lo esencial es la idea del hombre —de la humanidad abstracta y del hombre individual— como único y verdadero dios sobre la tierra.

Merecen mencionarse dos presentaciones filosóficas de esa idea. Una es la de Feuerbach, cuya antropología humanista se compendia precisamente en la proposición de que el ser humano tiene su Dios —su esencia más alta— en sí mismo. Así que el hombre es un dios para el hombre, lo que, a su vez, presenta la doble vertiente de que cada individuo es —ha de ser— un dios para los demás y de que el hombre es —ha de ser— un dios para sí mismo. La esencia del hombre, por consiguiente, coincide con el objeto tradicional de las religiones, con lo que éstas reverenciaron como divino. Nada más digno, más elevado, que la propia esencia humana, que es religiosamente representada bajo figuras de dioses. Pero nada hay divino salvo lo humano, y la esencia de la religión es la religión de la humanidad. La atribución a Dios de propiedades que forman parte de la naturaleza humana constituye autoenajenación: para enriquecer a Dios se despoja y empobrece al hombre. La personalidad de Dios es la personalidad objetivada y alienada del hombre, engrandecida a costa de éste, de su empobrecimiento.

En la filosofía de Feuerbach, la esencia de la religión es la relación del hombre consigo mismo; la esencia del cristianismo es el amor; las relaciones religiosas son relaciones morales y a la recíproca. La teología queda reducida a antropología, y la diferencia entre lo religioso y lo profano se torna irrelevante: la naturaleza (humana) es lo esencial y Dios lo inesencial, dice en modo expreso Feuerbach, quien con ello representa un precursor de las modernas doctrinas de la secularización. Es de notar que, desde premisas de análisis lógico, cuando se busca algún significado práctico para los enunciados religiosos, todavía hoy se realizan propuestas parecidas, del estilo de esto: «Ver que hay un Dios es sinónimo de ver la posibilidad de un amor eterno» (Phillips, 1970).

La misma idea, en presentación no sistemática, sino aforística, y muy cercana a la poética del humanismo romántico, se halla en Nietzsche, principalmente por boca de su personaje Zaratustra. Algunos apotegmas suyos son de contenido negativo: «Si hubiera dioses, ¿cómo soportaría yo no serlo?»; o bien: «¿Qué podría yo crear si hubiera Dios?». Por consiguiente, no hay dioses encima de los hombres. Pero las más significativas imágenes de Nietzsche contienen de modo positivo la afirmación jubilosa —la buena nueva, se diría— de que hay en los humanos posibilidades divinas: el hombre superior, el hombre creador, el niño que es suprema madurez de lo que antes fueron el camello y el león, el propio Zaratustra, poseen los atributos de los dioses, principalmente sus atributos morales de crear belleza y generar valores, decidir sobre el bien y sobre el mal.

IV. EL AGNOSTICISMO

El punto de vista místico sostiene que a Dios —o a lo divino— no le podemos propiamente conocer. De ahí deriva una doctrina de la inefabilidad divina, una teología estrictamente negativa. Algunas formulaciones mís-

ticas, sobre todo en tradiciones orientales, quedan muy cerca del agnosticismo. Ahora bien, en la mística de lo inefable, Dios *es:* de ello no se duda. Es infinito, indecible, inaprensible, pero se da por supuesta su existencia: no sólo existe, sino que es la única realidad, fuera de la cual sólo hay o contingencia o apariencia. La imposibilidad de conocerle viene de la limitación humana, pero, sobre todo, de la infinitud divina, una realidad de la que no se duda y que nos sobrepasa.

El agnosticismo sostiene otra posición: no podemos conocer a Dios y ni siquiera sabemos o podemos conjeturar que exista. No es un principio teológico, sino de epistemología, el que rige la imposibilidad de cualquier afirmación o negación. Es una teoría del conocimiento, que somete a escrutinio las posibilidades humanas de conocer lo trascendente y/o de relacionarse con él, y desde la cual se destaca no tanto la limitación de la razón, cuanto sencillamente la imposibilidad —y acaso, la irrelevancia— de decir algo, con verdadero conocimiento, acerca de Dios: ni *cómo* es (el *quid sit* y el *quo modo sit* de los escolásticos), ni siquiera *si* es *(an sit).* La diferencia con la mística y con la teología negativa es esencial. Se parece a ellas, pero las invierte: no es que Dios resulte incognoscible para el hombre, sino que dentro del ámbito del conocimiento humano no cae la afirmación de Dios, ni siquiera la de su incognoscibilidad. No son los límites de la razón los que reducen al agnosticismo. Hablar de límites, en este debate, es ya presuponer que hay Dios, aunque en nuestra limitación no podamos conocerle. El agnosticismo, más bien, resalta el carácter irracional (o extra-, o para-racional) de las afirmaciones teístas. Es una crítica de la religión claramente concentrada en una crítica del teísmo, incluido el de una teología negativa y apofática. De todos modos, entre el agnosticismo y una teología negativa, inspirada en la mística, a mitad de camino, o tal vez ambigua, hay lugar para una posición filosófica, como la de Wittgenstein en su célebre proposición última del *Tractatus:* «Sobre lo inefable es preciso callar».

La forma más tradicional de crítica agnóstica del teísmo ha sido la discusión de los argumentos de la existencia de Dios, ya el ontológico, *a priori,* ya el teleológico, a partir del aparente orden y finalidad del universo, ya, en general, las vías tomistas. Hume sometió a crítica, principalmente, el argumento teleológico, inclinándose por una posición que califica de escéptica —de suspensión del juicio— en materia religiosa. Kant dio desarrollo completo a la discusión de las «pruebas de Dios» y la relacionó con la naturaleza misma de la razón —de la razón pura—, poniendo, además, de manifiesto cómo dichas pruebas son, todas, a la postre reducibles al argumento ontológico, al que en algún punto del razonamiento presuponen. Por otro lado, Kant cree poder recuperar la afirmación de Dios como postulado a partir de presupuestos o exigencias de la razón moral, práctica. La filosofía kantiana es, en esto, paradigmática: representa de manera ejemplar cierto tipo de agnosticismo, que trata de recuperar con una mano lo que acaba de desechar con otra. Es agnosticismo, pero sólo de cierto tipo de razón o de conocimiento, no

de toda clase de aprehensión, aunque sólo sea la intuición no racional del sentimiento, del corazón. Es, si se quiere, agnosticismo teórico unido a pietismo moral y religioso, en una alianza que tiene su patrono en Pascal, en la piedad pascaliana que compagina la inexistencia de argumentos racionales con la certidumbre de las «razones» del corazón y que decide jugarse la vida en el envite de la apuesta religiosa.

En la estela conjunta de Kant y de Pascal, una corriente de la filosofía romántica no adscrita al humanismo fáustico ateo, y que representan bien Jacobi y —en la zona fronteriza con la teología— Schleiermacher, se ha dejado guiar por los impulsos e intuiciones del sentimiento a sabiendas de que la razón estaba a ciegas. Ya en nuestro siglo, y rezagado respecto a esa filosofía, el último testigo es Unamuno, a quien la cabeza la enseña la nada y el corazón se lo pide todo. El fideísmo o, mejor, voluntarismo unamuniano reposa sobre la certidumbre del sentimiento, un sentimiento que es trágico —lo que quiere decir antirracional—, porque no puede asirse a la razón, sino sólo a la intuición, al deseo y, junto con éstos, a la voluntad, al querer vivir y pervivir. No sorprende que, en Unamuno, el único razonamiento que se aproxima a una argumentación en forma se parezca sobremanera al postulado kantiano de la razón práctica: si es la nada lo que nos está reservado, hagamos que esto sea una injusticia.

Cierto agnosticismo pone esmero y énfasis en diferenciarse del ateísmo, al destacar la distancia entre la negación de Dios o lo divino y la mera suspensión de todo juicio acerca de ello. De este agnosticismo, por otro lado, se ha hecho a veces una divisa moral, celebrando en él un estilo de vida con dignidad filosófica y único coherente con la conciencia de no saber, propia del sabio. Tierno Galván (1975) ha sostenido esa posición moral de agnosticismo, como ética propia de quien vive sabiamente en la finitud, sin necesitar trascendencia alguna, sin echar de menos a Dios. El hombre de Tierno Galván es el hombre sin señales de Dios, como lo concibió ya el positivismo de Comte; y es también, por eso mismo, el hombre sin tragedia teológica, no escindido, sino en perfecta coincidencia consigo mismo. Su sabiduría y su moral lo son de la finitud, que es aquí límite tanto epistemológico como ético del agnóstico.

Pero a ese agnosticismo, en cierto modo cálido, presentado como madurez teorética y moral de la conciencia filosófica moderna, cabe contraponerle otra visión, más «fría», que de la falta de pruebas para la existencia de Dios y, en general, de la imposibilidad de positivo conocimiento de lo divino extrae otras consecuencias, no limitadas a la epistemología y no satisfechas con la agnóstica suspensión del juicio. El acento recae ahora en el sencillo principio lógico de que la carga de la prueba le toca no a quien niega, sino a quien afirma cualquier realidad —sea Dios, o los centauros—; y en que cuando, tras repetidos esfuerzos por hacer acopio de pruebas o indicios de existencia, éstos no llegan a tomar cuerpo, la única posición razonable es la de negar tal existencia. Hanson (1976) ha hecho hincapié en este razonamiento: la posición coherente con la falta

de razones para la afirmación de Dios no es el agnosticismo, sino el ateísmo. Separándose del positivismo lógico, entiende Hanson que «Dios existe» es una proposición sintética, no una proposición sin significado, pero una proposición indemostrada y, todavía más, con creciente evidencia de indemostrabilidad. Ahora bien —concluye su razonamiento—, cuando no hay razón alguna para pensar que una afirmación es verdadera, con ello ya tenemos buen fundamento para pensar que es falsa.

V. LA RELIGION, TRASCENDIDA

Quien no tiene poesía —expresó Goethe—, ¡que tenga religión! Desde la Ilustración, en Europa, no sólo los políticos, también algunos filósofos, han visto a la religión como sabiduría y moral para el pueblo. Es todavía modalidad respetuosa —y no crítica— de este punto de vista la tesis de Lessing de que la forma religiosa ha representado históricamente un momento educativo necesario en el devenir de la conciencia humana. La historia entera es comprendida bajo la metáfora educativa; la educación como revelación que acontece al individuo. La revelación —entiéndase, la bíblica— ha sido el proceso pedagógico mediante el cual la providencia ha ido educando al género humano: le ha educado en la razón. La revelación precede a la razón, es anticipación de la racionalidad. En Lessing, todo esto sigue siendo un modo filosófico e ilustrado de comprender y salvar la revelación. Pero desde esa comprensión están puestas las bases para trascenderla en la razón y en una posición beligerante frente a la religión.

Así lo hace Comte en su interpretación de los tres sucesivos estadios de la historia de la humanidad: el teológico o religioso, el metafísico y abstracto, y el positivo y científico. El estadio religioso —como el metafísico— no es considerado ya momento educativo necesario, sino pura y llanamente infantilismo o incluso enfermedad del pensamiento, fantasiosamente aplicado a cuestiones ficticias e insolubles. La razón es pensamiento positivo y científico, en el que la imaginación se subordina a la observación. No es extraño, sin embargo, que Comte haya concluido proponiendo una religión de la humanidad. Es propuesta que responde a la necesidad de asumir e integrar el estadio religioso en el racional, positivo y científico.

La sistematización filosófica más completa y compleja de la idea de que la razón trasciende e integra a la religión —incluso a la «revelación»— se debe a Hegel, en cuya filosofía, además, la reflexión sobre la religión ocupa un lugar central, como quizá en ninguna otra. En Hegel, la religión es figura del Espíritu y de lo absoluto, mas no figura última y suprema: la religión es rebasada, trascendida por el saber. Ahora bien, desde el momento en que la religión no representa la figura más alta del Espíritu, queda relativizada y criticada, y no sólo salvada o aprobada por el filósofo.

La filosofía, para Hegel, tiene el mismo objetivo y contenido de la religión: ésta lo tiene como representación; la filosofía, como pensamiento. El Espíritu, expuesto en imágenes a la intuición, es el arte; representado, honrado, en su esencia ideal, es la religión; conocido y comprendido, es la filosofía. Sólo que la conciencia religiosa es siempre desdichada; es experiencia de la infinita escisión entre Dios y hombre, y esto incluso cuando la idea absoluta del Espíritu queda plasmada en la unión del Dios infinito y del hombre finito, como ocurre en el cristianismo que, sin embargo, por esa unión, tal como la presenta el dogma del Cristo, del Dios hecho hombre, constituye la religión absoluta, la forma suprema de religión. La forma religiosa, en consecuencia, no es satisfactoria ni pacificante; no es aquietante para una conciencia filosóficamente educada, que necesita sobrepasar las formas religiosas, aunque sea para justificar su contenido. Y todo esto es el filósofo, no el creyente, quien lo sabe. Comprender la religión es sobrepasarla especulativamente en la filosofía; es dar a un contenido absoluto, presente en la religión, su forma absoluta, presente en la filosofía.

De modo formalmente semejante a la fenomenología hegeliana del espíritu, Ernst Bloch, en *El principio esperanza* ha pasado revista a las figuras históricas no ya del espíritu, sino del esperar humano, de un esperar utópico, tal como se expresa en las más variadas manifestaciones, desde los sueños diurnos hasta los viajes y las utopías geográficas, pasando por el maquillaje, el vestido y la novela, pero cuyas figuras culturales más completas son la filosofía, el arte, la religión. Sin ser del todo explícito en decirlo, y aunque sólo sea por el orden en que expone esas formas culturales, Bloch permanece hegeliano también al presentar la filosofía como superior a la religión. Pero Bloch se profesa, ante todo, marxista; y todas esas figuras, no exceptuada la filosofía, quedan finalmente trascendidas por un ateísmo de contenido materialista histórico. Ahora no es ya: «donde hay poesía (o filosofía), ya hay religión»; sino: «donde hay esperanza, hay religión». El marxismo es religión en herencia; mejor: es no sólo la verdadera herencia, sino la culminación de la religión, a la que suprime en el proceso mismo de llevarla a realidad. Una vez aparecida la esperanza en su figura propia, absoluta, en la sociedad comunista, la religión sólo puede servir de obstáculo; y el ateísmo es hoy condición de posibilidad de una esperanza que en otros tiempos —pero ya sin posible retorno a ellos— pudo legítimamente expresarse en formas religiosas.

VI. LA CRITICA DE LA REVELACION

Las religiones se atribuyen a sí mismas un origen autóctono, o sea, religioso, fundado en algún evento sobrenatural, acaso en una revelación o inspiración divina. Se autoconceptúan, pues, como absolutas en el sentido de desligadas de las condiciones ordinarias de los hechos humanos.

Por consiguiente, en cuanto se examina y se muestra a la religión como un fenómeno dependiente de otros —sea del temor humano a la naturaleza («primus in orbe deos fecit timor»), o de relaciones sociales de dominación—, se la está mostrando como fenómeno dependiente y se hace su crítica. En particular, cualquier descripción o conjetura acerca de los orígenes históricos de la religión es potencialmente erosionadora de la religión, puesto que en tales orígenes la ciencia no encuentra nada sobrenatural o fuera de lo habitual: tanto en la historia como en la vida de los individuos la religión se origina a semejanza de otros fenómenos humanos, con las mismas leyes, a partir de factores de igual naturaleza.

A la filosofía le ha llegado este enfoque genético —y también el contenido de esta crítica— desde las distintas ciencias —antropología cultural, arqueología, historia, sociología, psicoanálisis—, cada una de las cuales se ha aplicado a la correspondiente explicación de la religión por su génesis. De las explicaciones nacidas en las ciencias, la que ha adquirido más fuste filosófico, incorporándose con mayor claridad a la filosofía, ha sido la explicación materialista histórica. En ésta, la religión aparece como superestructura ideológica generada por determinadas condiciones económicas y sociales, y dependiente de ellas. Es, además, igual que en Feuerbach, una forma de alienación: los creyentes proyectan en su Dios lo que no se atreven a reconocer en sí mismos y, además, en esa proyección consideran como poder exterior, sobrehumano, lo que es un poder social. La religión —dice Engels— es el espejo fantástico, en el cerebro de los hombres, de potencias exteriores que dominan su existencia cotidiana, reflejo en el cual las potencias terrestres toman la forma de potencias celestes. Por otra parte, en ella encuentra su gemido el abandono de los miserables. En un célebre texto, Marx presenta a la miseria religiosa, por un lado, como expresión de la miseria real y, por otro, como protesta contra esta misma miseria. La religión es, entonces, el suspiro de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón, el espíritu de las condiciones sociales que carecen de espíritu, todo lo cual se compendia en que es el opio del pueblo. La religión, en Marx, no es ya poesía, moral, o sabiduría para el pueblo, sino opio: con ella, como con un narcótico que genera adicción, se perpetúan las condiciones sociales mismas que le dieron origen.

El análisis más genuinamente filosófico de la génesis y condiciones de posibilidad de la religión se desarrolla a propósito de la crítica de la idea de revelación, que está en el fundamento —en el supuesto origen— de la tradición bíblica y de otras religiones. Por ese análisis, además, comenzó la reflexión filosófica moderna sobre la religión, un análisis cuyo verdadero alcance es difícil de exagerar. Aunque a menudo esté mezclado y quizá disimulado en una crítica solamente del dogma y la ortodoxia, con él empieza la disputa de razón y teología, y se ponen los fundamentos de otras críticas más radicales de la religión, de toda religión. No es justo, pues, interpretarlo siempre como crítica de la religión en cuanto tal y en su generalidad, ya que su directo blanco lo constituyen las reli-

giones positivas o incluso determinados aspectos de éstas; pero esa interpretación está fundada cuando la crítica filosófica del discurso religioso pone principios y criterios de uso de la razón autónoma frente al principio teológico de revelación. Cuando se da tal posición resuelta de racionalidad, la idea misma de revelación, de la que pende toda religión positiva, queda tachada como irrazonable, injustificable ante la razón.

Inicialmente, en las primeras acometidas, hasta comienzos del siglo XIX, el acoso de la razón filosófica a la positividad religiosa se salda con la propuesta —quizá de transacción, y sin ánimo de crítica— de una religión racional, natural. Una pacífica fórmula de compromiso, sin protagonista victorioso, se desarrolla todavía en Locke, para quien la razón es una revelación natural y la revelación —o la fe— una ampliación de la razón; o también en el diálogo entre filosofía y teología que Leibniz presenta en *La profesión de fe del filósofo,* diálogo puesto al servicio de «hacer más clara la armonía entre la fe y la razón». Pero, por lo general, incluso esta armonía tiene un precio, que suele consistir en que la profesión de fe filosófica reinterpreta y somete a crítica los dogmas cristianos y, al propio tiempo, deja en muy pocos los artículos de fe de una religión racional. Es el recorte que se produce en el pasaje de «la confesión del vicario saboyano», en el *Emilio,* de Rousseau, donde la religión racional se preconiza como religión civil, o sucinto conjunto de solas aquellas creencias comunes necesarias para una convivencia pacífica y razonable.

La filosofía de la Ilustración, a diferencia de Leibniz, emprenderá con talante de conflicto, y no de diálogo pacífico, la confrontación con la teología. La crítica a la idea de revelación se desarrolla en una crítica del discurso teológico, analizando el uso o, más bien, denunciando el abuso que el teólogo pretende hacer de la razón, a la que anula y desnaturaliza en una incoherente, tendenciosa y mutilada (seudo)racionalidad. Recuérdese el irónico fragmento de Diderot: «Extraviado en el bosque por la noche, sólo tengo una lamparita. Un desconocido me dice: amigo, apaga la vela para encontrar mejor el camino. Ese desconocido es un teólogo».

Para la mayoría de los filósofos ilustrados —Hume y Kant, tanto como Voltaire y otros enciclopedistas—, descartada la idea de revelación en sentido estricto, y retirada la legitimación de cualquier religión positiva en su presunción de única verdadera, queda nada más —y también nada menos— una religión natural y racional: dentro de los límites de la razón y de la naturaleza. Y aquí yace el núcleo de mayor alcance crítico en esta filosofía. Puesto que a las religiones históricas, de hecho existentes, es inherente considerarse originadas en una revelación o, en general, en algún evento de índole sobrenatural o mítica, y no en la sola razón y en la naturaleza, y puesto que, encima de eso, cierta teología moderna —de raíz luterana— ha sostenido abiertamente, y con plena coherencia teológica, que Dios, o es positivamente revelado o no es conocido, cualquier crítica a la noción de revelación se muda, en extensión obvia, en crítica de la religión.

Es crítica, por otro lado, no exclusiva de la filosofía de la Ilustración, sino, más bien, común en la moderna filosofía. En el debate entre racionalidad y dogma —o teología— la posición filosófica dominante en los tres últimos siglos ha sostenido que no hay otra luz que la de la razón. Desde esa posición, y desde un análisis epistemológico sobre la posibilidad humana de conocer, cuando la propuesta de una religión racional se muestre impracticable, no quedará otra alternativa que la del agnosticismo. Es el motivo por el que todo el debate de la filosofía con el dogma y la teología cristiana positiva contiene decisivo alcance crítico frente a la religión en su generalidad.

VII. CONCLUSION

La crítica filosófica ha versado principalmente sobre los contenidos discursivos y conceptuales de la religión. Ha sido, sobre todo, crítica de un discurso a otro, del filosófico al religioso; dirigida, pues, no tanto a la religión, cuanto a sus elementos discursivos, los que en ella tienen pretensiones de conocimiento. Estos elementos se hallan históricamente situados y han variado bastante en los dos últimos siglos. A partir de cierto momento, desde luego en nuestra época, la filosofía se ha desinteresado mucho del dogma como tal y, más bien, se ha aplicado a criticar la supuesta racionalidad que los teólogos tratan de asumir. El interlocutor —y el objeto de la crítica— no es ya entonces el dogma o la ortodoxia, en la que nadie cree mucho, sino el discurso teológico, que pretende constituir conocimiento y satisfacer requisitos de racionalidad, pero que, para muchos filósofos, manipula la racionalidad y hace prestidigitación con ella.

La crítica de la religión se ha desarrollado principalmente en el siglo XIX, a lo largo del cual varias corrientes filosóficas han recogido y desarrollado las líneas de reflexión crítica iniciadas en el pensamiento anterior y han abierto líneas nuevas, en una verdadera escalada de acoso y derribo. En nuestro siglo, no ha habido novedades destacadas, salvo el análisis del positivismo lógico, que señala carencia de significado en los enunciados religiosos y que ha sido el último asalto filosófico al discurso religioso. Esto no quiere decir que la crítica filosófica de la religión o, ya en plural, las críticas a ella, las decimonónicas o las de raíces más tradicionales, se hayan desvanecido. Más bien, al contrario, permanecen, sólo que en estado de lo que muchos pensadores consideran tema harto manido y agotado, filosóficamente sentenciado, hasta el extremo de que en fechas recientes han sonado avisos que piden de nuevo la atención de los filósofos para un asunto, el de la religión, que no deberían dar por zanjado. El hecho es, sin embargo, que la filosofía del siglo XX se ha interesado poco por la religión, mucho menos que la de los tres siglos anteriores; y se ha interesado poco incluso para castigarla. Los episodios de crítica de la religión en la filosofía actual han sido marginales, poco

incorporados al núcleo de la reflexión filosófica. Mientras casi todos los grandes filósofos del pasado consagraron una parte importante de su reflexión explícita a la religión, a veces en tratados sistemáticos —Hume, Kant, Hegel, Schelling—, no puede decirse lo mismo de los pensadores del siglo XX. Filosofías tan representativas y tan distintas como las de Heidegger, Popper o Habermas, han sido desarrolladas como si la religión no existiera y, desde luego, como si no hiciera falta ninguna crítica suya. Pasada la pleamar del análisis lógico, no sólo la filosofía de la religión, sino también la crítica filosófica de ella, ha pasado a una posición periférica e incidental en la filosofía de hoy. Seguramente este paso del núcleo al extrarradio de la reflexión filosófica se corresponde con la relevancia social menor que la religión tiene en nuestro tiempo. Pero hablar de esa correspondencia es ya otra historia y no sólo filosófica.

BIBLIOGRAFIA

Bunge, M. (1980), *The mind-body problem,* Pergamon, Oxford.

Ferrater Mora, J. (1965), *Diccionario de filosofía,* 2 vols., Sudamericana, Buenos Aires.

Flew, A. (1955), «Theology and falsification», en A. Flew y A. MacIntyre (eds.), *New Essays in philosophical Theology,* Macmillan, New York.

Hanson, N. R. (1976), «El dilema del agnóstico», en N. R. Hanson *et al., Filosofía de la ciencia y religión,* Sígueme, Salamanca.

Phillips, D. Z. (1970), *Death and Inmortality,* London.

Tierno Galván, E. (1975), *¿Qué es ser agnóstico?,* Tecnos, Madrid.

A los libros recogidos en la referencia bibliográfica anterior cabe añadir los títulos que siguen y que forman una bibliografía complementaria. Los autores y citas son de diferente carácter. En algunos casos, se trata de recoger filósofos contemporáneos no mencionados en el texto del artículo, pero que han realizado una importante contribución a la filosofía de la religión desde tesis críticas semejantes a algunas de las recogidas en el texto: es el caso de filósofos en posiciones, por lo demás, tan distintas, como Russell, Jaspers y Kolakowski. En otros casos, se trata de obras actuales que sirven de comentario a algunos de los autores, escuelas o momentos más significativos de la historia de la crítica filosófica de la religión.

Albert, H. (1982), *La miseria de la teología,* Alfa, Barcelona.

Biser, E. (1974), *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana,* Sígueme, Salamanca.

Chapelle, A. (1963), *Hegel et la religion,* Universitaires, Paris.

Escohotado, A. (1972), *La conciencia infeliz: ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel,* Revista de Occidente, Madrid.

Goldmann, L. (1968), *El hombre y lo absoluto,* Península, Barcelona.

Jaspers, K. (1968), *La fe filosófica ante la revelación,* Gredos, Madrid.

Kolakowski, L. (1985), *Si Dios no existe...,* Tecnos, Madrid.

Lunacharsky, A. (1974), *Religión y socialismo,* Sígueme, Salamanca.

Nielsen, K. (1971), *Contemporary critiques of religion,* London.

Russell, B. (1927), *Por qué no soy cristiano* (varias ediciones).

Sádaba, J (1977), *Lenguaje religioso y filosofía analítica,* Ariel, Barcelona.

Xhaufflaire, M. (1970), *Feuerbach et la théologie de la sécularisation,* Cerf, Paris.

RELIGION, ETICA Y ESTETICA

Héctor Delfor Mandrioni

I. RELIGION

1. La cuestión que aquí se plantea consiste en exponer las relaciones que median entre la religión, la ética y la estética. Se trata de iluminar las afinidades y diferencias que estas tres efectuaciones concretas del espíritu humano ponen de manifiesto. Filosofar sobre ellas consiste en captarlas en el automovimiento sensato de su propio contenido de realidad. Y esta realidad se actualiza en las respectivas experiencias que se cumplen en cada una de estas figuras del espíritu. Y lo que la filosofía busca no es otra cosa que el *sentido* inmanente a dichas experiencias. Por otra parte, tanto la religión como la moral y el arte nutren la historia viva de todas las culturas, desde el momento que ellas definen una condición esencial del ser humano. Y esta tarea filosófica se lleva a cabo hoy, cuando el encumbramiento de la subjetividad humana, operada por la modernidad, atraviesa una crisis de grandes proporciones. Toda una corriente del pensamiento filosófico actual ha tomado conciencia de la esencial *pertenencia* del hombre frente a la exaltación de la autonomía del sujeto y de la razón objetivante y universalizadora. Hoy se acentúa el hecho de un originario descubrirse el hombre como ser en el mundo, mediante *vínculos* que lo ligan vitalmente a la naturaleza, a la historia, a la tradición, a la corporeidad, y en última instancia a aquello que por excelencia lo trasciende. Estas relaciones que surgen entre el hombre y el mundo que lo rodea es preciso interpretarlas más bien como *encuentros,* en virtud de los cuales la existencia humana está en lo «otro» y esto está en ella, sin identificación ni confusión.

2. Luego de estas breves consideraciones puede localizarse el puesto de la religión en la vida humana. Se trata del *encuentro* con Dios, entendido como la realidad trascendente y salvífica. Se asume una actitud religiosa cuando ante una determinada configuración anímico-espiritual se

manifiesta como correlato vivenciado, un «algo» o un «Alguien» que, en forma de lo «Otro» por excelencia y como excepción de la cotidianidad de los encuentros puramente humanos, nos «trasciende», y que como tal tiene el poder de obrar sobre los hombres, los acontecimientos y las cosas.

La religión no es algo que se agrega a las otras posesiones del ser humano; apunta más bien a la concreción en la vida de una especie de estructura teomórfica del mismo ser humano, cuando con su inteligencia y su sentimiento alcanza a percibir el doble lenguaje de la figura del mundo: por un lado, la irreversible finitud de la figura particular del mundo; por otro, el remito incondicionado de esta figura particular al ser en su conjunto (Balthasar, 1981, 23). La filosofía de la religión, a través de las formulaciones de R. Otto, ha caracterizado el contenido al que se dirige la intencionalidad religiosa como lo «numinoso», en su doble vertiente de *mysterium tremendum* y *mysterium fascinosum* (Otto, 1949). Por un lado encierra un elemento mayestático que espanta y amenaza. Se trata de la fuerza del Otro trascendente ante el cual el hombre se maravilla y retrocede. Es la divinidad en su aspecto de lejanía, de inaccesibilidad y elevación. Por otro lado, como misterio que fascina, despierta en el alma el sentimiento de benevolencia, de esperanza, de acercamiento, debido a los cuales el corazón humano experimenta protección y amparo. Si por el primero se siente estar *ante* Dios, por el segundo se siente estar *con* Dios. Cuando estos dos movimientos de retracción y atracción son vividos en profundidad, entonces la criatura responde al primero con la actitud de la *adoración;* y responde al segundo con la actitud confiada de la *plegaria.*

3. A la luz de lo expuesto puede considerarse la religión como un conjunto de actos humanos (que se manifiestan en el *culto* específico de cada creencia religiosa y de su consiguiente práctica), que apunta intencionalmente a la divinidad (vivida como lo trascendente y soteriológico), y a la que como tal se la adora y ora.

Una caracterización de lo sagrado como lo numinoso nos lleva a una determinación más detallada de lo sagrado. Lo sagrado se caracteriza por su distinción respecto de lo profano, entendido esto último como un «resto» que permanece fuera de aquella excepcional ordenación a lo divino; ordenación que constituye la sacralidad como tal. Pero la selección y separación que obra lo sagrado respecto de lo profano no implica una ruptura, como si ambos fueran mundos antagónicos y absolutamente heterogéneos: entre ellos no hay un abismo sino solidaridad. La capacidad que tienen determinadas configuraciones de lo real-humano y de lo real-cósmico de ser elevadas al rango de lo sagrado, hablan de una cierta ecumenicidad, en virtud de la cual no se puede afirmar que lo profano como tal equivale a lo no sagrado. Hay una frontera. Precisamente una de las consecuencias de la civilización industrial ha sido la «desacralización» del mundo y del hombre, y la irrupción de la secularización según la cual ninguna presencia de índice religioso tiene ya validez y legitimidad para influir en el curso de las cosas y los acontecimientos. Se olvida

que, gracias a lo sagrado, la existencia humana, arriesgada e insegura, no comprensible en su sola empiricidad, se abre a una Realidad suprema como lo «totalmente otro» y capaz de salvar.

4. La expresión «muerte de Dios» pareciera hacer fortuna en los escritos de ciertos filósofos, más que en la realidad de los hechos. Y cabe preguntarse: ¿es lícito hablar hoy de religión como realidad actuante? La tesis propuesta por la historia de la cultura que predice el fin o la muerte de la religión se manifiesta en el presente como totalmente errónea. Un golpe de vista panorámico nos permite comprobar que en Polonia como en Checoslovaquia y Rusia, como en África del Sur, en Irán, Filipinas y Corea, América del Norte y América del Sur, incluso en Europa occidental, no existe el llamado «ateísmo de masas». En Estados Unidos, según un sondeo de opinión (1987), el 94% de las personas creen en Dios; en Alemania (1989), el 70%; en Gran Bretaña, las tres cuartas partes de personas creen en un «ser sobrenatural». Por tanto, hoy, el fenómeno religioso no surge como nostalgia de un pasado periclitado, sino como un hecho omnipresente, que habla a las claras de una dimensión religiosa esencial del hombre como tal. H. Küng, de quien tomamos las cifras citadas, se pregunta con razón:

> ¿No habría que preferir, en lugar del insensato «esperando a Godot» una razonable confianza en Dios, como primera y última realidad que todo lo abarca y penetra? (Küng, [2]1992, 66).

La moral y el arte gozan también hoy de una presencia universal, pues como determinaciones fundamentales de la existencia humana son ellas también indesarraigables del corazón y de la mente. Como la religión: cuando parecen morir de hecho se desplazan.

II. RELIGION Y ETICA

1. La experiencia histórica nos alerta acerca de las profundas relaciones que desde siempre guardaron y guardan entre sí la religión y la ética. La naturaleza de estas relaciones señala las diferencias y las mutuas influencias que se establecen entre aquellas dos grandes figuras expresivas del espíritu humano.

Nuestras reflexiones estarán polarizadas por el hecho histórico-cultural que habla acerca de la profunda influencia, en los pueblos iberoamericanos, ejercida por la presencia secular del cristianismo. Además, el cristianismo, junto con el islamismo y el judaísmo, conforman un bloque de pueblos surgidos en el ámbito de las religiones monoteístas en las cuales lo *religioso* como tal ha alcanzado una maduración excepcional. La convicción religiosa en un Dios trascendente y personal, autor de una Revelación, funda un diálogo vivo con la divinidad de tal naturaleza que repercute directamente en el campo de la moralidad humana.

Pero lo que afirmamos de las relaciones entre religión y moral, con especial referencia a las grandes religiones monoteístas, vale también, análogamente, para las otras religiones, como el hinduismo y el budismo. Implicamos en nuestras aseveraciones no sólo aquellas religiones que basan sus creencias en la revelación cumplida por la voz de una Figura personal en la forma de un mensaje de salvación sino también las religiones que se fundan, sea en la vigencia perdurable de una antigua tradición, sea en el contenido de un libro sagrado cuya hermenéutica explicitadora se cumple a lo largo de los siglos, sea en el Absoluto entendido como lo supremo, numinoso y misterioso.

Una comprensión y valoración de las relaciones que median entre la religión y la ética en la era de las actuales grandes transformaciones que se llevan a cabo en el mundo, revisten una excepcional importancia en lo que respecta a la posible supervivencia de la humanidad y a la posible convivencia sensata entre los hombres de la nueva comunidad internacional. Con razón se habla hoy de la necesidad perentoria de un *ethos* capaz de inspirar y fundar valores, normas e ideales que obliguen incondicionalmente y universalmente a todos los hombres. Pero, ¿basta la sola ética para este logro?

2. Las relaciones entre religión y ética han conocido, a lo largo de la historia espiritual de la humanidad, todas las variantes posibles en lo que atañe a la dimensión de las *diferencias,* a veces desplazadas hasta las antinomias, y a veces también llevadas a precipitadas absorciones.

Una de las notas que diferencia el ámbito de la religión del ámbito de lo moral proviene de la diversidad de sus respectivos *objetos.* Las cualidades axiológicas a las que apuntan los actos intencionales de una y otra no son las mismas. El acto intencional ejercido por el hombre religioso tiende a la cualidad de lo *santo,* lo divino, lo trascendente absoluto y lo numinoso. El acto intencional del hombre exclusivamente ético apunta en cambio a lo *bueno* y lo justo. La religión, entendida como el encuentro viviente e íntimo del hombre con lo santo junto con la respuesta responsable que aquel encuentro provoca en el ser humano, es característica específica del acto religioso. Esta diferenciación se basa en la existencia de una tabla axiológica en la que lo justo y lo bueno se distinguen de lo sagrado. Se trata de dos esferas axiológicamente distintas. El paso de una esfera a la otra tiene algo de un «salto», como diría Kierkegaard, pero algo también de una cierta «continuidad» que nos permite hablar de intercomunicación entre lo bueno y lo santo. La presencia actuante de lo santo en el corazón del hombre creyente puede intensificar de tal manera la cualidad de lo bueno, que le permite a la bondad generar virtualidades que ella, librada a sí misma, no podría lograr. Por otra parte lo santo ahonda y templa su cualidad en la medida que se nutre con la fuerza de lo bueno y lo justo. Este constante mutuo interactuarse puede ser caracterizado como una relación de intercambios dinámicos, complejos y ramificados. Dinámicos porque operativos; complejos porque pueden afectar mil figuras; ramificados porque como arborescentes

se extienden a lo largo de toda la existencia espiritual del hombre. Cuando la religión se separa de la moral, se vuelve espuria; cuando la moral se separa de una auténtica religión, languidece.

3. Otra nota diferenciadora se la puede hallar en el tipo de *actitud* espiritual que define el comportamiento del hombre moral y del hombre religioso. En la actitud del hombre religioso existe un fuerte elemento de *receptividad.* Su manera de hallarse ante Dios es de reconocimiento, tal como se expresa en la plegaria, como gesto esencial en la vivencia religiosa y en el sacrificio, como expresión cultural. Ante la deidad a la que se adora y a la que se ora, la vida del creyente y sus dones se experimentan como *gracias,* que reclaman una respuesta de entrega y despojo, de necesidad y de disponibilidad. En cambio en la actitud del hombre que se comporta éticamente existe un fuerte elemento de *voluntariedad,* en el sentido de un esfuerzo activo por ser justo ante las contrariedades en las que puede hallarse comprometido. En la vivencia religiosa se produce la apertura ante un «Otro», glorificado como el Trascendente y entendido, en las religiones más evolucionadas, como persona con la que es posible entrar en un diálogo. Y si además esa persona es estimada como amor, como sucede en el cristianismo, entonces el creyente ingresa mediante su específica actitud en la esfera de la «lógica de la sobreabundancia». En cambio, la actitud del hombre moral, preocupado fundamentalmente por la justicia e inspirado por ideas universales, principios abstractos y normas generales, se halla envuelta en la «lógica de la equivalencia» (Ricoeur, 1980, 81). Con todo ambas actitudes pueden llegar a unimismarse en una sola actitud. Así, cuando se vivencia la actitud religiosa en su máxima intensidad, la fría actividad de la voluntad, movida por los principios abstractos y universales de las máximas, los deberes y las obligaciones, se carga con un sentimiento de plenitud íntima y de alegría (en el ejercicio del bien y del autoperfeccionamiento) y de pesadumbre eficaz (en el reconocimiento de la justicia del castigo por la injusticia cometida). Con todo sigue siendo válida la afirmación de P. Ricoeur que dice:

> El mandamiento de amor es irreductible en su tenor ético al imperativo moral, legítimamente igualado por Kant con el deber por referencia a la recalcitrancia de las inclinaciones humanas (Ricoeur, 1990, 20).

4. Un tercer criterio que nos permite aclarar las relaciones entre religión y moral reside en la motivación fundamental que mueve en última instancia los comportamientos religiosos y morales. Una ética filosófica contempla en la razón humana autónoma, actuada con rectitud, el fundamento de la bondad o maldad de los actos morales. Sea en una ética teleológica, como la de Aristóteles, sea en una ética deontológica, como la de Kant, la recta razón práctica es la que discierne y regula el comportamiento ético del hombre. Por otra parte, sea que se trate de una ética de la intención o del resultado, sea que se trate de una ética argumenta-

tiva, que busca llevar las normas a un fundamento universal y obligatorio o de una ética de la contextualización, que pone el acento en los valores epocales de los contextos históricos y comunitarios, en cuanto concretan en cada situación el cumplimiento de aquellos valores, siempre hallan en la razón humana el lugar de las pruebas y de las iluminaciones. Con todo, en una ética fenomenológica como la de M. Scheler, si bien la razón humana es la que filosóficamente debe fundamentar, la aprehensión de los valores es atribuida no a la razón sino al «sentir emocional», de modo que los contenidos axiológicos no dependen en última instancia de las consecuencias de una argumentación sino de una intuición cordial que de una manera inmediata evidencia el mundo de los valores.

Si la ética habla desde la razón y la religión lo hace desde el corazón, como órgano central de la existencia humana, no es extraño que una ética como la de Scheler, basada en el amor, muestre ya una profunda impregnación religiosa de cuño cristiano. Pero esta presencia emocional no excluye la presencia de la inteligencia; no sólo de aquella misteriosa inteligencia que ya pulsa en los «ojos» del amor, sino también la inteligencia que piensa y discierne analíticamente, tal como se cumple en las distintas teologías morales. Por eso, cuando el sentimiento religioso se independiza del elemento de razón que reclama una determinada verdad que se profesa lúcidamente, el misticismo se desplaza hacia lo salvaje, lo caótico y la errancia. Pero cuando el comportamiento moral excluye totalmente la presencia del sentimiento religioso, la moral tiende a volverse cerrada y antivital. La reacción de F. Nietzsche contra la moral del «tú debes» es un ejemplo histórico aleccionador.

5. A la luz de las diferencias y mutuas implicaciones que se establecen entre la religión y la moral, estamos en condiciones de señalar las posibles *antinomias* que pueden surgir entre estas dos figuras del espíritu. Es indudable que la tendencia inmanente al impulso y a la intención religiosa apunta a Dios. Por otra parte lo que pulsa en la intención moral, en su vertiente más inmediata, se dirige al hombre. Estaríamos frente a dos proyectos de realización humana divergentes, pues mientras uno apunta al *otro mundo,* el segundo tiende a *este mundo.* En la medida que el comportamiento moral apunta al hombre y a este mundo, la justicia —objeto de esta conducta— estaría toda ella en manos de una autolegislación del hombre y de su omnímoda libertad. Pero en cuanto la conducta humana apunta a Dios y al otro mundo, la libertad humana se disolvería en una heteronomía. Éste es el modo de pensar, en particular, de N. Hartmann en su *Ética* (Hartmann, 1962, 808-821). Parecería como si el «rostro de Dios», para usar una expresión cara a E. Lévinas, absorbiera la sustancia misma del hombre, eximiéndolo de su propia responsabilidad y rebajando la autoría de sus actos. El hombre ya no estaría en manos de sí mismo a través del autónomo ejercicio de la moralidad: claudicación de la voluntad humana frente a la omnipotencia divina e inteligencia providente. De aquí surge la conocida fórmula que afirma: «Si Dios existe el hombre no es libre y si el hombre es libre Dios no existe».

Se trata del *ateísmo moral,* para el cual la existencia de Dios sería un obstáculo para la autonomía humana y para su capacidad autolegisladora. Nos hallaríamos ante la antinomia esencial entre la religión y la moral. Es preciso señalar que la libertad del hombre, junto con su autonomía, recibe su fundamento y dignidad de la libertad creadora de un Dios, que hace posible el surgimiento de una creatura «diferente» de él, pero creada a su imagen y semejanza y por tanto inteligente y libre, capaz de autodeterminarse mediante opciones personales. Así como la obediencia a valores, que trascienden al hombre, no elimina la autonomía de la libertad sino que, por el contrario, la hace posible, con mucha mayor razón, la obediencia lúcida a una voluntad divina le informa al ser humano acerca de la orientación que debe asumir en sus decisiones. La presencia de la divinidad en el campo de la moralidad otorga a la libertad una profundidad, seriedad y dignidad tales, que la simple razón humana ignora, o que pronto tiende a ignorar cuando se desvincula de aquél que la fundaba. Teonomía no implica heteronomía.

6. Las características que reviste el nihilismo vivido repercuten en todas las áreas de la sociedad. Así podemos comprobar la ausencia del sentido en la existencia: ausencia que la torna insignificante y ajena a los valores, las normas y los ideales; carencia de un consenso mínimo, que haga posible una convivencia sensata entre los hombres en sociedad: de ahí la necesidad de una fundamentación de las normas con validez obligatoria; presencia de un cinismo generalizado en los modos de pensar y actuar: cinismo muchas veces legalizado en pro de una neutralidad absurda; indiferencia ante los grandes problemas sociales, tanto nacionales como internacionales; progresiva amenaza contra la supervivencia de la raza humana: amenaza que hoy se condensa en el problema ecológico, que denuncia las consecuencias de una técnica omnipotente, de una ciencia transética en su experimentación y aplicación y de una industria que atenta contra el medio ambiente.

Se trata, en lo que atañe a la religión y la ética, de lograr una fundamentación de las normas con validez incondicional y universal. Sólo la apelación a un principio trascendente podrá ofrecer el máximo fundamento que legitima y obliga incondicionalmente. La presencia dinámica del factor religioso, bien entendido, es capaz de otorgar las energías necesarias para colocarse más allá del éxito fugaz, del simple agrado y del egoísmo. La sola razón generalmente no basta para hacer reales estos ideales.

7. Finalmente, como conclusión, proponemos una serie de aseveraciones acerca de las relaciones que mantienen entre sí la religión y la moral.

a) El hombre puede experimentar la obligatoriedad de los valores morales sin un previo conocimiento de Dios; pero en la medida que ingresa en el entramado de la determinada cultura en la que vive, sobre todo si se trata de una cultura madura, puede reconocer cómo la mejor manera de salvaguardar los valores auténticos que estima y acepta, consiste en la aceptación de un fondo divino sustentador.

b) La moralidad arreligiosa no es «inmoralidad». Pero en la medida en que el ser humano permanece cerrado a la dimensión religiosa se veda el acceso a aquello que afina la visión de lo bueno y torna más practicable lo justo. Además la religión, a través de sus símbolos, de sus fiestas, sus plegarias y sus ritos, no se dirige a un grupo de intelectuales o a un aspecto de la existencia humana: ella afecta la totalidad del hombre e interpela a todos los hombres.

c) La religión muestra una capacidad abarcadora, como donadora de sentido integral, pues ella informa acerca del origen y del fin de nuestro discurrir biográfico-existencial. A partir de este horizonte integrador, la moral adquiere una trascendencia mayor desde el momento que se experimenta comprometida en tareas que desbordan los marcos del hombre como ser espacio-temporalmente situado.

d) Cuando la moralidad y la religiosidad se solidarizan, otorgan un inmenso beneficio a la comunidad. La consolidación de la justicia, de la paz y de la libertad, junto con el valor de la dignidad de la persona humana, son los frutos que brotan de una presencia eficaz de una religión y de una moral íntimamente unidas.

e) La religión puede convertirse en generadora de comunidades humanas y de comunidades reconciliadas entre sí. Frente a la creciente atomización social y las rivalidades entre las etnias es capaz de crear vínculos poderosos, más fuertes que los vínculos puramente jurídicos. Como la religión alcanza las profundidades del ser humano, el dolor, la vida, la muerte, la culpa y el castigo pueden recibir sentido y confortación.

f) La positividad de la religión se muestra también cuando, en su dimensión profética y liberadora, lanza una protesta contra los totalitarismos y muestra la insuficiencia ética de una ideología cifrada exclusivamente en el éxito, el hedonismo y el puro bienestar. La religión, hermanada con la ética, está llamada a inspirar un camino de realización socio-económica que supere, tanto las premisas de un *individualismo* posesivo, agresivamente competitivo, egoísta e insolidario, como las premisas de un *colectivismo* que niega la libertad individual, imposibilita el ejercicio de los derechos ciudadanos y absorbe las personas en las estructuras estatales.

g) La auténtica religión, apoyada por la moralidad, debe procurar que sus seguidores superen la ignorancia de sus propias verdades religiosas, purifiquen las motivaciones de sus comportamientos y eviten la caída en los fanatismos de los diversos fundamentalismos. Religión y moral requieren instrucción y educación. El pueblo bebe los valores religiosos y morales en el *modelo* de vida que proporcionan los representantes de las distintas instituciones. La corrupción de los pueblos suele hallar un origen cierto en la corrupción de los que por misión deberían ser las «excelencias» en las respectivas instituciones que ellos representan.

h) Pero lo más elevado también puede ser pervertido y manipulado. Lo religioso corre siempre el riesgo de ser cínicamente instrumentado por el poder, a fin de ponerlo al servicio de las empresas políticas de los par-

tidos que tratan de conquistar el poder, o de las autoridades de turno que apelan a lo religioso para el mantenimiento de dicho poder. Lo mismo acontece, en otro orden, con la moralidad, cuando se convierte en infecundo «moralismo» que con su hipocresía finge virtud donde no la hay.

i) Cuando la moralidad se separa de la religión y se confina exclusivamente en sus propias fuerzas, en la búsqueda de la mera justicia, emancipándose de lo santo, la sociedad acaba entregada a los poderes opresores que imponen drásticamente su ley como la única ley. Cuando la religión se separa de la pureza moral, entonces ella declina hacia el puro extrinsecismo, entregándose a una ritualidad de símbolos muertos y de gestos religiosos vacíos.

j) Religión y moral, en lo que se refiere a la sociedad, deberían mantener una prudente y constante tensión entre «conformidad» y «disconformidad», en lo que atañe a la determinada situación socio-política en la que obran. Ni una conformidad tal, con el estado de cosas vigente, que impida los cambios necesarios para un despliegue innovador y creador; ni un inconformismo tal, que fomente la anarquía y el caos.

k) Para el logro del advenimiento de un *ethos* planetario por todos compartido es preciso que hoy, tanto los que defienden éticas diferentes, como los que profesan religiones distintas, se sientan convocados a ponerse de acuerdo en un programa mínimo de valores y normas: sólo sobre la base de un consenso se podrá obtener un *minimum* de convivencia pacífica entre las naciones. De lo contrario la supervivencia planetaria peligra.

III. RELIGION Y ESTETICA

1. Un estudio de las relaciones que la actividad religiosa guarda con la dimensión estética pone en descubierto una serie de características cuyo conocimiento enriquece nuestra perspectiva acerca de la naturaleza de la espiritualidad.

En la obra de arte es necesario reconocer su capacidad creadora, la apertura de un nuevo mundo en aquél que la contempla, y la transformación espiritual que se produce en aquél capaz de consonar y consentir con el sentido del mensaje que de este modo lo afecta. Sobre esta triple facultad insita en la auténtica experiencia estética sugerimos las relaciones que la obra de arte mantiene con la actividad religiosa en general.

2. Hans Robert Jaus, en su estudio sobre la naturaleza de la receptividad de la obra de arte, ha sintetizado su pensamiento en las siguientes ideas; ideas que podrán servirnos de base para nuestras dilucidaciones acerca de las relaciones entre religión y estética:

> La liberación mediante la experiencia estética puede cumplirse sobre tres planos: la conciencia en cuanto actividad productora crea un mundo que es su obra propia; la conciencia en cuanto actividad receptora capta la posibilidad de renovar su

percepción del mundo; finalmente —y aquí la experiencia subjetiva desemboca sobre la experiencia intersubjetiva— la reflexión estética adhiere a un juicio exigido por la obra, o se identifica con la norma de acción que ella esboza y que toca a sus destinatarios proseguir la definición (Jaus, 1978, 130).

Estos tres planos pueden compendiarse aún más si con H. R. Jaus los vertimos en las áreas significantes de tres conceptos claves de la tradición estética. A la actividad creadora corresponde el vocablo *poiesis;* a la actividad receptora el de *aisthesis;* y a lo que puede llamarse la actividad intersubjetiva en la que actúa la eticidad de la obra, el de *catharsis.* A la vez que determinamos cada uno de estos tres niveles a través de los tres conceptos claves que les corresponden, trataremos de proponer analogías con la actividad religiosa.

3. *Poiesis.* Se trata de una experiencia estética fundamental. El artista experimenta la necesidad de despojar el mundo exterior de lo que tiene de extraño y frío a fin de lograr sentirse y saberse cabe sí en su propio mundo familiar. Y cuando esto lo obtiene mediante la obra de arte, se cumple por intermedio de un saber muy distinto del saber científico de tipo conceptual-objetivo o de una praxis artesanal puramente reproductiva. Gracias a la creación de un nuevo mundo lo posible se vuelve real y lo que era real se torna ideal. Esta innovadora redescripción del mundo mediante la metáfora, propia de la obra de arte, pone de manifiesto la capacidad de la imaginación de abrir y suscitar posibles, ocultos en la realidad fáctica. Se ha dicho que esta facultad metafórica encierra *in nuce* una filosofía de la esperanza (Greisch, 1985, 263).

Esta capacidad *poiética* de la obra de arte puede ser puesta en relación con la facultad religiosa cuando, mediante la *fe,* las cosas de este universo visible se entreabren y dejan aparecer un nuevo mundo sobrenatural, poblado de figuras entrañables, ellas también ajenas al exilio, extrañeza y frialdad con que revisten las cosas del mundo cotidiano. Aquí también, no es a través de conceptos como se accede a aquel universo de figuras religiosas. Se trata del «corazón» humano, entendido como el lugar del más grande vecindazgo de la sangre con el espíritu: allí la inteligencia de la fe instala nuevos ojos para ver lo que la sola razón sólo sospecha y la sola imaginación sólo sugiere.

Es de sumo interés comparar en este lugar de nuestras reflexiones la diferencia que puede establecerse entre el contenido de los mitos paganos y el contenido de la fe, tal como se la entiende en las religiones monoteístas que abrevan en el hecho histórico de una revelación divina. En aquellos mitos no se trataba tanto de malignas presencias demoníacas cuanto de objetivaciones, tal vez legítimas, del entusiasmo estético-religioso de un hombre librado a sus solas energías humanas, frente a sus perturbadoras desolaciones interiores y consternado frente a los extraños fenómenos de la naturaleza. Estas figuras míticas que todavía pueblan vastas regiones de Latinoamérica, se alimentan de la energía fabulosa de un ser humano que crea imágenes para tratar de apagar su sed

de divinidad. En cambio, en una religión monoteísta como la cristiana, Cristo es presentado, no como una producción fabulosa del hombre imaginante sino como algo «humanamente inimaginable y que sólo puede ser percibido, comprendido y creído como una invención del amor de Dios trascendente al hombre» (Balthasar, 1981, 144). Desde esta perspectiva, para el cristiano *creer* no es *crear;* pero las fabulaciones creadoras de los mitos hallan un cumplimiento de sus aspiraciones profundas en la actividad religiosa de un mundo de figuras suscitadas por la fe. Esta situación distinta es la que permite distinguir entre la naturaleza de un *ídolo* que, como proyección de un deseo humano refleja al hombre que lo crea y sobre el mismo hombre refluye, de un *icono* que, como cristal transparente permite el ingreso de una luz que viene de la trascendencia divina. El ataque iconoclasta contra el culto tributado a las imágenes suponía que adorar una imagen religiosa implicaba la idolatría. Frente a este ataque con razón se afirmaba que el culto no se dirigía a la imagen, como si ella, en su consistencia entitativa, estuviese cargada de una energía específica divina, sino que se encaminaba a lo que ella representaba. Con todo hay que recordar que en algunas religiones se prohibía el uso de imágenes puestas al servicio de lo sagrado por el peligro que implicaba la proximidad de los pueblos idólatras. Pero en el cristianismo por el hecho de la fe en la encarnación del Verbo divino, se conjugó siempre el «adorar a Dios en espíritu y verdad» con las representaciones artísticas de Cristo y de los santos.

Estas reflexiones nos conducen a pensar uno de los temas en el que lo estético y lo religioso alcanzan su punto máximo, no sólo de contacto sino también de íntima unión: nos referimos al «arte sacro». Aquí ya no se trata sólo de aquel elemento religioso que parecería estar presente en toda obra de arte, en especial en las obras geniales, sino de la obra de arte como presentificación de lo religioso y en conformidad con las intencionalidades alegóricas de una determinada doctrina y específico ritual sagrado. Los contenidos de verdad de una creencia religiosa y los gestos de su liturgia son *sensibilizados* mediante la música, la poesía, la escultura y la pintura, sin por eso perder necesariamente la espontaneidad creadora de la *poiesis* estética. De este modo el arte puede patentizar los grandes misterios de una fe religiosa en el interior de un ámbito irradiante de belleza. Pero este servicio ennoblecedor que el arte presta a una fe religiosa y esta sublimación muchas veces glorificante que la religión le posibilita al arte deben ser distinguidos de otras situaciones que se han dado a lo largo de la historia.

Se ha hablado y se habla hoy de una religiosidad inmanente a la obra de arte cuando ésta alcanza un rango de excelencia verdaderamente significativa. La esencial finitud humana, y con ella el roce con el misterio sacral del universo, se reflejarían en las grandes creaciones artísticas. Lo profundamente humano del hombre sería llevado al límite último más allá del cual se deja auscultar la pulsación de lo divino. Así M. Heidegger afirma que el poeta «dice lo sagrado» y Hölderlin afirma: «Nosotros esta-

mos dedicados al servicio del Altísimo / A los cantos siempre nuevos que lo revelan más próximo al corazón que lo ama» (Hölderlin, 1961, 260). En ese sentido, si bien este arte no sería «arte sacro», la cualidad de lo sagrado, como cualidad metafísica última, haría sentir su presencia.

Otra situación es la que presenta el arte romántico, en cuanto aspira a una «divinización de la obra de arte». Se trata aquí de la absorción de la religión en el arte. La influencia de Platón, que si bien, por una parte, acentuaba la debilidad de la obra de arte por ser tributaria de los sentidos, por otra, no dejaba de destacar su dignidad pues por medio de la belleza se convertía en la mediadora del Ideal suprasensible, evocando el recuerdo de la verdad olvidada, llevaba a los románticos a ver en la obra de arte el lenguaje apropiado para plasmar la revelación de la divinidad, inmanente al universo e incluso a hacer de él un instrumento soteriológico. Es indudable que esta religión del arte presume de un poder que le es ajeno.

Otra cuestión es la que surge cuando uno se pregunta: ¿hasta dónde una obra de arte que se define como lo «inútil con sentido» o que ella es para sí misma su propio fin, no se aliena al ponerse al servicio de algo exterior a ella, enajenando su propia autonomía? Nuestra respuesta puede compendiarse en los siguientes términos: belleza y sacralidad no se oponen, se reclaman mutuamente. Sucede aquí algo semejante a lo que comprobamos cuando analizamos las relaciones entre religión y ética. El valor de lo bello-artístico y el valor de lo sacral-religioso gustan articularse sin negarse mutuamente. Cuando ambos se unen y cada uno de ellos da lo mejor de sí, entonces lo *sublime* hace su aparición en el marco de nuestro espacio-tiempo.

4. *Aisthesis.* La receptividad de la obra de arte por parte del espectador u oyente genera en ellos una nueva visión del mundo. De un mundo de tal modo originario que rompe sus lazos con toda posible idea o figura que lo precediera. Así, refiriéndose a la poesía, puede afirmar M. Heidegger: «El poeta concentra el mundo en un decir cuya palabra permanece como un brillar suave y retenido, donde el mundo aparece como si fuera visto por primera vez» (1965, 19).

Esta situación permite establecer una analogía con el mundo tal como aparece ante los ojos del hombre religioso. Sea en base a una teofanía en virtud de la cual, árboles, piedras, lluvia, estrellas, etc., se sobredeterminan convirtiéndose en manifestaciones de lo sagrado, sea sobre la base de una fe monoteísta cuya luz atraviesa la *apariencia* natural de este mundo y deja emerger al dorso de las cosas otro mundo, en ambos, un nuevo universo se manifiesta *in lumine Dei.* Aquí también la contemplación cotidiana y pragmática del mundo se amplía y se transfigura en virtud de la nueva percepción que suscitan las teofanías y las revelaciones religiosas. Se tiene la experiencia interna conforme a la cual las cosas son retrotraídas a su origen primero al ser investidas por las nuevas significaciones y los insospechados referentes.

Gracias al mundo nuevo que la obra estética como la actividad creyente hacen nacer en el alma, las cosas aparentan ser mucho más de lo

que ellas son cuando se entregan a través de las relaciones de la pura usualidad. La materia realzada y transfigurada por la obra de arte, por un lado, y los colores, las luces y los gestos litúrgicos, por otro, trasuntan un tipo de operaciones que van más allá de la pura intelectualidad entregada al análisis y de una pura sensibilidad preocupada exclusivamente por la función utilitaria. En ambas, en el arte y la religión, podemos percibir la actuación de dos *sabidurías,* diferentes pero convergentes: una, la sabiduría artística, que logra hacer resplandecer en el tiempo algo de lo eterno y perenne; otra, la sabiduría sagrada, que le permite al hombre, en virtud de una «gracia», el ingreso, desde la temporalidad, en el ámbito de lo eterno. Si bien en ambos mundos los modos de presentificación y los caminos son diferentes, los dos nos permiten resonar con lo que de eterno y divino hay en el hombre y los dos despiertan gozos que hacen señas en dirección de la felicidad.

El mundo nuevo que manifiesta la obra de arte ante el espectador y el que se abre ante la mirada del creyente por la acción de la fe guardan profundas afinidades si los contemplamos desde la perspectiva de la temporalidad; de un modo particular si lo hacemos desde las dos vertientes, a saber, pasado y futuro. En lo concerniente al pasado, la obra estética suele hacer referencia a la nostalgia de un «paraíso perdido» que, de alguna manera, se reactualiza merced a la obra en cuyo mundo, algo de la inocencia primera se hace presente. El surgimiento de este nuevo mundo habla de una victoria sobre la nada y de un original comienzo.

Esta original emergencia del mundo, que nos retrotrae a una especie de presencia gozosa de paraíso rescatado, tiene profundas afinidades con las creencias religiosas que apuntan también, a través de sus distintas figuras, al estado de inocencia perdida y a la posibilidad de un rescate restaurador y redentor. El mundo de belleza que la creación artística instaura y el mundo de sacralidad que la religión presenta, aluden ambos a una previa victoria sobre una nada también originaria.

El nuevo universo que religión y arte suscitan no sólo despiertan la nostalgia de un paraíso perdido y rescatado sino que, a la vez, abren un espacio a la esperanza en la dirección del futuro. El artista, y en especial el gran poeta, es el que, como decía A. Rimbaud, «revela la cantidad de desconocido» que pulsa en su propia época. Se trata del mundo de los posibles que se manifiestan a los hombres gracias a la fuerza innovadora de la metáfora como alumbradora de nuevos destinos. El arte nos descubre profundidades y virtualidades respecto de las cuales somos muchas veces ciegos y que apenas sospechamos en la vida cotidiana. Pero también la posibilidad de «tierra nueva y cielo nuevo» alienta en el corazón y en la mente del hombre religioso en la forma de una esperanza escatológica, sobre la base de una fe en la palabra de Alguien que es fiel a lo que promete. Pero lo que constituye el lugar de encuentro entre religión y arte, en esta tarea de emergencia de mundos, reside en el hecho de que ambos sensibilizan en *signos* perceptibles la nostalgia del pasado y la esperanza en el futuro.

5. *Catharsis.* Este tercer concepto clave de la experiencia estética se refiere al influjo moderador que la obra de arte ejerce en el alma de los que la reciben y en las relaciones interpersonales dentro del campo social. Si tenemos en cuenta la honda religiosidad que caracterizaba a la tragedia griega podemos colegir la estrecha relación que se establece entre la purificación obrada por el arte y la purificación debida a la religión. Religión y arte, cuando actúan sus mejores potencialidades, generan una acción ennoblecedora de los sentimientos humanos expuestos éstos a los desequilibrios.

Los efectos catárticos amplían sus campos de influencia por la presencia del dinamismo ético que dimana de la obra de arte y de la religión en el ámbito de la intersubjetividad. Con razón se subraya la influencia que ejerce la obra de arte en la sociedad, desde el momento que ella se convierte en vehículo original de trasmisión, formación y legitimación de normas morales.

Hay una instancia más honda y más sutil en la que las afinidades entre religión y arte asumen un relieve especial. Se trata del trabajo que ellas pueden ejercitar en la dimensión del mal moral y del pecado. Podríamos compendiar esta labor en la palabra «composición». En ella, tanto el crimen como el vicio y el dolor están llamados a una purificación. Lo que el arte sublima, la religión de una manera eficaz lo lleva a su realización ontológico-moral cuando canta el «feliz culpa» como ocasión de salvación y cuando con Agustín introduce el *etiam peccata* (también los pecados) en la composición integral de la vida espiritual de una conciencia arrepentida.

IV. CONCLUSION

Al concluir podemos afirmar que la religión, la ética y la estética están llamadas a dar *forma* peculiar a la existencia espiritual del hombre. La configuración que otorga la medida profunda de lo humano brota de la religión, por la fuerza de un Trascendente reconocido y adorado. La prudencia y la justicia junto con las demás virtudes que moderan las pasiones humanas constituyen el dominio de la ética. El gozo en la belleza de las formas y la armonización interior es obra de la estética. Religión, ética y estética representan tres grandes pilares fundamentales de una cultura madura. Cuando las tres son olvidadas o languidecen en el alma de los hombres y en la vida comunitaria, la humanidad se pone en camino de la barbarie. Cuando las tres se fortalecen y mutuamente se potencian, los vínculos entre los hombres se consolidan y una cultura madura se hace real en el tiempo.

BIBLIOGRAFIA

Aranguren, J. L. L. (1959), *Ética,* Revista de Occidente, Madrid.
Balthasar, U. v. (1961), *La gloire et la croix,* Aubier, Paris.
Balzer, C. (1988), *Breve historia de las ideas religiosas,* Claridad, Buenos Aires.
Beardsley, M. C. y Hospers, J. (1976), *Estética, historia y fundamentos,* Cátedra, Madrid.
Eliade, M. (1974), *Tratado de historia de las religiones,* Cristiandad, Madrid.
Greisch, J. (1985), *L'age herméneutique de la raison,* Cerf, Paris.
Guardini, R. (1960), *La esencia de la obra de arte,* Guadarrama, Madrid.
Guardini, R. (1960), *Religión y revelación,* Guadarrama, Madrid.
Guibal, F. (1975), *Dieu selon Hegel,* Aubier, Paris.
Häring, B. (1963), *Le sacré et le bien,* Fleurus, Paris.
Hartmann, N. (1962), *Ethik,* Walter de Gruyter, Berlin.
Hegel, G. W. F. (1984, 1987, 1987), *Lecciones sobre filosofía de la religión,* Alianza, Madrid, v.e. R. Ferrara.
Heidegger, M. (1957), *Lettre sur l'humanisme,* Aubier, Paris.
Heidegger, M. (1965), *Hebel der Hausfreund,* Neske, Pfullingen.
Hölderlin, F. (1961), *Sämtliche Werke,* Insel, Frankfurt.
Jaus, H. R. (1978), *Pour une esthétique de la réception,* Gallimard, Paris.
Kant, E. (1969), *La religión dentro de los límites de la mera razón,* Alianza, Madrid, v.e. F. Martínez Marzoa.
Kerényi, K. (1972), *La religión antigua,* Revista de Occidente, Madrid.
Küng, H. ([2]1992), *Proyecto de una ética mundial,* Trotta, Madrid.
Mandrioni, H. (1965), *Max Scheler. El concepto de «espíritu» en la antropología scheleriana,* Itinerarium, Buenos Aires.
Mandrioni, H. (1971), *Hombre y poesía,* Guadalupe, Buenos Aires.
Mandrioni, H. (1986), *Sobre el amor y el poder,* Docencia, Buenos Aires.
Maritain, J. (1961), *La responsabilidad del artista,* Emecé, Buenos Aires.
Martín Velasco, J. (1976), *El encuentro con Dios,* Cristiandad, Madrid.
Martín Velasco, J. (1978), *Introducción a la fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid.
Nédoncelle, M (1966), *Introducción a la estética,* Troquel, Buenos Aires.
Ortega, F. (1991), *Mozart, tinieblas y luz,* Paulinas, Buenos Aires.
Otto, R. (1965), *Lo santo,* Revista de Occidente, Madrid, 1965, v.e. F. Vela.
Otto, W. (1973), *Los dioses de Grecia,* Universitaria, Buenos Aires.
Pieper, J. (1990), *¿Qué significa lo sagrado?,* Rialp, Madrid.
Renard, J. C. (1982), *Lenguaje, poesía y realidad,* Cinae, Buenos Aires, v.e. M. F. Begué.
Ricoeur, P. (1990), *Liebe und Gerechtigkeit - Amour et Justice,* J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen (ed. bilingüe).
Scheler, M. (1944), *El resentimiento en la moral,* Espasa-Calpe, Buenos Aires-México.
Scheler, M. (1954), *Vom Ewigen im Menschen,* Francke, Bern.
Steiner, G. (1992), *Presencias reales,* Destino, Barcelona.
Zubiri, X. (1985), *El hombre y Dios,* Alianza, Madrid.

FILOSOFIA DE LA RELIGION Y SENTIDO DE LA VIDA

Javier Sádaba

Se ha convertido en un tópico insistir en la dificultad que tiene dar una definición de «filosofía de la religión». Porque si «filosofía», en su expresión mínima, es reflexión crítica y por «religión» pueden contarse fenómenos muy variados (y que van desde el panteón sumerio hasta la más abstracta teología occidental), entonces la empresa es casi desesperada. No es fácil, efectivamente, ofrecer un acuerdo básico que establezca lo que haya de entenderse por filosofía de la religión. La dificultad, tópica o no, está ahí. Por eso si no se quiere reducir la cuestión desde el principio dando una idea parcial tanto de «filosofía» como de «religión», habrá que empezar por reconocer la amplitud tanto del concepto de «filosofía» como del concepto de «religión». En función de dicha amplitud tendremos que esmerar nuestro cuidado. Cuidado que, en nuestro caso, no es otro que el de no confundir, señalar límites, orientar en una posible discusión y fomentar la claridad en vez de amontonar oscuridad tras oscuridad.

I. QUE ENTENDEMOS POR «FILOSOFIA DE LA RELIGION»

B. Davies (1982, IX), en una conocida introducción a la filosofía de la religión, escribe lo siguiente: «En este libro no intentaré la peligrosa tarea de definir qué es filosofía de la religión. Mi intención es fijarme en algunos de los tópicos que se ha pensado tradicionalmente que caen dentro de tal finalidad». En otra no menos conocida introducción al tema de referencia, J. H. Hick (1990, 1) nos dice que la filosofía de la religión es «pensamiento filosófico acerca de la religión». Finalmente, M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach y D. Basinger (Peterson, 1991, 6ss.) proponen una serie de condiciones que una filosofía de la religión debería satisfacer para ser tal. Entre otras, son éstas: claridad, crítica, argumen-

tación y distinción de otras disciplinas afines. Acaban, no obstante, cayendo en la tentación y nos ofrecen también una definición de filosofía de la religión. Es ésta: «El intento de analizar y evaluar críticamente las creencias religiosas». (Observamos, entre paréntesis, que una tal definición corre el grave peligro de analizar mal la cuestión y poner, así, la carreta delante de los bueyes. Porque podría suceder que las *creencias* fueran algo secundario en la religión de modo que la filosofía de la religión no estudiara tanto las creencias cuanto las formas de religiosidad; una de las cuales podría ser la creencia.)

La primera de las posturas vistas aparta el problema de entrada. Dado que es difícil ofrecer una noción relevante de filosofía de la religión se olvida de tal intento y va directamente al estudio de los tópicos clásicos que suelen estudiarse bajo el título de filosofía de la religión. Tal actitud esquiva dogmáticamente el problema mientras que, por otro lado, acepta acríticamente los materiales que han entrado a formar parte de la tradición sin indicarnos cuáles son las relaciones que dichos materiales mantienen entre sí. En lo que atañe a la segunda actitud, hemos de confesar que no podemos por menos de estar de acuerdo con la definición que se adelanta. Sólo que es tan vaga que sirve para muy poco. Cualquiera y en cualquier circunstancia podría ser un filósofo de la religión. Bastaría con pensar sobre la religión. La definición, así, es vacía. La tercera postura es más aconsejable y, en algún sentido, es la que vamos a seguir. Modificando, no obstante, su enfoque. Porque las notas que se exigen para hacer filosofía de la religión siguen siendo excesivamente generales. Y porque, al final, y como indicamos, se nos da una definición que en vez de allanar el asunto lo complica.

Quisiéramos, por nuestra parte, y a la hora de hablar de filosofía de la religión, cumplir con las dos condiciones siguientes. En primer lugar, proponer una idea mínima de lo que es la filosofía de la religión que sin ser tan concreta que la reduzca a otra cosa, no sea tan general que se convierta en una simple tautología. Y, en segundo lugar, indicar cómo se ha gestado la filosofía de la religión, dónde ha de situarse dentro de la filosofía en general y cómo se relaciona, desde su problemática situación, con las restantes disciplinas filosóficas; muy especialmente con las que le son más afines. Porque la filosofía de la religión no vive aislada ni es ajena al resto de la actividad filosófica.

Vayamos, pues, a la primera condición. La filosofía de la religión no puede por menos que insistir en que la religión no es una esencia bien acotada sino una serie de rasgos que se ligan entre sí de manera muy diversa. La idea wittgensteiniana de «parecidos de familia» nos puede servir de ayuda. Y es que en la religión se dan cita características que, estando presentes en algunas religiones, desaparecen en otras. El concepto de Dios, por ejemplo, es central en las religiones muy racionalizadas mientras que en el budismo, o en la versión radicalizada del jainismo, tal concepto se evapora. Más aún, si la religión, en su núcleo más universal, consistiera en expresión de necesidades no satisfechas, las creen-

cias religiosas (lo que suele entenderse por teología) serían sólo una parte de la religión. La filosofía de la religión, por tanto, tiene que recordar que se pueden estudiar zonas de la realidad aunque seamos incapaces de dar una definición *tout court* de ellas. Basta con que indiquemos aspectos suficientemente claros de lo que constituye un «juego» o «lenguaje», dicho de nuevo en términos wittgensteinianos. La filosofía de la religión debe investigar tales características sin dejarse seducir por la fachada más externa de las distintas religiones. La religión, por ejemplo, puede ser creencia pero puede ser, no menos, una manifestación agnóstica ante los componentes irresolubles del mundo.

La filosofía de la religión, no obstante, tiene que arriesgarse a tener en cuenta algún conjunto de *notas* para que la disciplina mantenga su unidad y autonomía. Así, por ejemplo, la filosofía de la religión posee una larga *historia*. Existe ya filosofía de la religión *in nuce* en los sofistas o, más tarde, con Cicerón. Sólo con Hume, sin embargo, nace como disciplina independiente y se estudia la religión como podía estudiarse el arte o el conocimiento. Pero la historia de la filosofía de la religión no es lineal. Hasta hace pocos años la filosofía de la religión se cultivaba, en buena parte, como estudio interno de alguna religión positiva. Se ha necesitado un cierto vigor proveniente de la filosofía lingüística para que la filosofía de la religión recuperara, de nuevo, su impulso tradicional más independiente. Que la historia no es lineal podría mostrarse también recordando, como luego insistiremos, que en nuestros días vuelve a darse un retroceso de la filosofía de la religión en beneficio de la teología filosófica, heredera actual de la antigua teología natural.

En segundo lugar, y en relación con lo anterior, es fundamental señalar la especificidad *filosófica* de la filosofía de la religión. Los límites de la filosofía no son otros que las fronteras que marcan los seres humanos. Por eso se ha llegado a afirmar que la filosofía de la religión es parte de la antropología. Más aún, la filosofía de la religión es tan dependiente de la filosofía que tendría que seguir ejercitándose aunque se demostrara que la religión no cobija realidad alguna tras su palabra. O, también, la religión, como realidad, podría dejar de existir como consecuencia de la actividad filosófica proyectada sobre ella. Así, si la religión fuera reducible a otro tipo de conductas de modo que perdiera su autonomía conceptual (podría ser un lenguaje mal hecho, o simple expresión metafísica, emoción estética o apéndice sociobiológico), entonces la filosofía de la religión tendría que constatar, y probar, tales intentos reductivos. El filósofo de la religión, en fin, debería confesar honestamente que «religión» es un *flatus vocis* y nada más. Y nada menos porque, inmediatamente, habría que dar razón de por qué una irrealidad tal puede ser tan persistente.

La filosofía de la religión, en tercer lugar, tiene que mostrar qué no es y cómo se diferencia de otras disciplinas que, en principio, podrían sugerir alguna afinidad. No es *teología dogmática* ni *apologética*. Y no lo es porque la filosofía de la religión no es teología en modo alguno.

La teología es intrínseca a la religión mientras que la filosofía, por el contrario, estudia desde fuera, racionalmente, el fenómeno humano de la religión. Y la filosofía de la religión no sólo es el polo opuesto de la fe sino que es capaz de estudiar ésta como instancia humana. Filósofos que van desde Tomás de Aquino hasta Swinburne explican la fe como *creencia* en que una serie de supuestos enunciados son verdaderos. Y son verdaderos porque, según ellos, han sido proferidos, de alguna manera, por el mismo Dios. A la existencia de dicho Dios se llegaría a través de una demostración racional. Cuando la fe se presenta de esta forma, el filósofo de la religión puede dialogar con el que tiene fe y poner a prueba sus argumentos. El diálogo sólo se rompería ante quien, frente al argumento que sea, se mantiene inamovible en función de alguna interna luz a la que llama fe. En tales casos no es posible discusión ninguna. No conviene olvidar, sin embargo, que tales actitudes no sólo se dan en la religión. Las encontramos frecuentemente en muchas ideologías o en la praxis política cotidiana.

La filosofía de la religión, en fin, no es *teología filosófica*. Teología filosófica es el nombre que se da habitualmente al análisis de las expresiones teológicas y muy especialmente a las cristianas. En ese sentido es la continuación, con otros medios, de las discusiones ilustradas entre deístas y no deístas. Continuación, a su vez, de la vieja *teología natural*. Temas como la posibilidad o imposibilidad de un ser necesario, el conocimiento o no de los futuros contingentes o el significado de los supuestos enunciados del creyente entran dentro de esta categoría. Categoría especialmente activa en nuestros días. La filosofía de la religión debe hacerse eco de tales polémicas. Éstas, no obstante, siguen siendo *internas* a alguna determinada religión mientras que la filosofía de la religión, por su parte, lo que se plantea es el significado de la religión *en general* analizándolo *desde* la filosofía. La filosofía, obviamente, se puede ejercitar de muchas maneras, pero tal disparidad de usos es algo que no sólo sucede en la filosofía de la religión sino que ocurre en cualquier filosofía de cualquier rama del saber. Esto nos lleva al punto siguiente. Nos lleva a la relación de la filosofía de la religión con otras filosofías «de». Es lo que llamamos segunda condición que debía satisfacer un tratado de filosofía de la religión.

Ésta comparte los mismos problemas que toda filosofía «de» en lo que atañe a la noción de filosofía. Pero tiene sus problemas específicos y sus diferencias en lo que hace a las restantes filosofías «de». La filosofía de la religión es, ciertamente, semejante a cualquier otra filosofía de cualquier otra cosa puesto que se trata de una reflexión de segundo grado sobre un campo concreto. En este sentido, la filosofía de la religión distingue tres niveles: el de la creencia o religiosidad usual, el de la ciencia de las religiones y, finalmente, el propio de la filosofía de la religión en cuanto tal. De esta manera, la filosofía de la religión es similar, por ejemplo, a la filosofía de la ciencia puesto que ésta también es una reflexión de segundo grado y distingue, a su vez, los tres niveles que acabamos de mencionar. Existe, no obstante, una diferencia fundamental en lo que

se refiere a la filosofía de la ciencia. Y es que la filosofía de la ciencia investiga una materia que se sujeta a leyes y exige causas mientras que la filosofía de la religión trata con seres humanos que dan razones y no se resume, por eso, en meras explicaciones. De ahí que la filosofía «de» más cercana (si hacemos abstracción de la filosofía del arte que se ocupa de valores) a la filosofía de la religión sea la filosofía moral (tomándola ahora como similar en extensión a la ética). Conviene que nos detengamos en dicha semejanza.

La filosofía de la religión se parece, efectivamente, a la filosofía moral pero muestra, por su parte, diferencias importantes. La filosofía moral (o ética, ya que como sinónimas las tomamos aunque, en una aproximación más ceñida, existan diferencias de significado) consta, en una exposición sumaria, de dos partes. Por un lado, intenta hacerse con la teoría ética que apoye las acciones de los agentes morales. Dichas teorías son las que conocemos con el nombre de emotivistas, prescriptivistas, intuicionistas, utilitaristas, etc. Ahora bien, dado que se trata de razones y no de causas, la argumentación moral no se para en ese primer nivel en el que se da razón de por qué se recurre a una determinada doctrina moral. Se debe dar un paso más. Un paso que consiste en escoger como mejor fundada aquella teoría que, en una argumentación racional, se muestre más apta. Naturalmente la ética debe complementarse con una fundamentación más estricta en la que se nos manifieste por qué hemos de ser morales o cuál es la raíz última de la moralidad. De cualquier forma, lo que importa señalar es que en moral se justifican las acciones y que el modelo explicativo de las ciencias naturales no sirve en este campo. Son los individuos, en su real autonomía y libertad, los responsables finales, los sujetos auténticos de la moralidad. Por eso, en fin, la filosofía moral no es ciencia moral. Y por eso la filosofía moral modifica las actitudes de los individuos en cuestión. Las modifica puesto que les fuerza a poner a prueba sus argumentos, a cambiar sus presupuestos vitales y a experimentar, en verdad, la vida moral.

La filosofía de la religión se sitúa en un plano parecido. Va más allá, obviamente, que las ciencias de la religión. Trata, sin duda, de conocer cuáles son las doctrinas que intentan sustentar las acciones religiosas. Pero, al mismo tiempo, modifica tales acciones puesto que las acciones surgen de seres libres y, en cuanto tales, responsables. Repárese en que cuando hablamos de modificar actitudes no queremos decir que la filosofía moral o la filosofía de la religión —que es a la que nos referimos ahora— adoctrinen o prediquen. No es ésa su función. Lo que queremos decir es que si se dirigen a los individuos concretos y no se limitan a describir los comportamientos en general —en tercera persona— entonces existe una interpelación a los agentes mismos. Cosa obvia, pues de lo que en ambos casos se trata es de saber no sólo cómo se debe ser moral o religioso sino cuál es el progreso continuo que en dichas materias hay que suponer.

Hasta aquí las semejanzas. Existe, sin embargo, una diferencia capital que quedó señalada, siquiera brevemente, antes. Y es que la filosofía

moral posee un terreno seguro: la moralidad de los seres humanos. Es imposible mantener una noción coherente de ser humano si eliminamos el componente moral. Una argumentación *ad absurdum* suele poner de manifiesto que incluso quien decide no ser moral está suponiendo algún tipo de moralidad o dejando, simplemente, de ser humano. No podemos decir lo mismo de la religión. Porque podría suceder que la religión, por ejemplo, fuese algo que perteneciera a la humanidad sólo en estadios de insuficiente madurez racional o que las formas de religión fueran explicadas a través de otros mecanismos que nada tienen que ver con lo que habitualmente se entiende por religión. Es éste un aspecto importante que se olvida con frecuencia a la hora de hablar de filosofía de la religión. Como ya indicamos, podría no existir definición de religión precisamente porque no hay religión. Lo cual no implica —todo lo contrario— que no tenga que existir la filosofía de la religión.

Hay, no obstante, una relación entre filosofía moral y filosofía de la religión que las aproxima de manera especial. Se trata de lo siguiente. La moral, de alguna manera, podría dejar el campo abierto a la religión siempre y cuando ésta sea concebida como expresión de deseos insatisfechos. No se está afirmando que la moral es una derivación de la religión o que la exige o que la supone. Se afirma simplemente esto: puesto que la moral se ocupa de la *vida buena* y la vida no es buena si por tal entendemos la justa correspondencia entre virtud y felicidad, entonces surge, naturalmente, una pregunta. Es la pregunta que tendrá que hacerse el filósofo moral sobre si existe o no un sentido más completo que el mostrado por la mera moralidad. La pregunta al menos ha de hacerse. Aunque no se avance un paso más. Pero esto nos lleva a la segunda parte de nuestro escrito. Nos lleva a la relación entre filosofía de la religión y *sentido de la vida.*

Recapitulemos antes, no obstante, qué es lo que entendemos por filosofía de la religión. Es una rama de la filosofía. Consiste en una reflexión de segundo grado sobre la religión en general. Se asemeja más a algunas filosofías «de» que a otras y de modo especial guarda relaciones de proximidad con la filosofía moral. Y pide que se conozca su historia de forma que se la pueda encuadrar con precisión dentro de las disciplinas que componen el saber filosófico.

II. RELIGION Y SENTIDO DE LA VIDA

Los filósofos de la religión suelen estudiar entre algunos de sus tópicos «el sentido de la vida». O, para ser más exactos, habitualmente no lo estudian de manera explícita. Lo exponen, más bien, con rodeos y en conexión con cuestiones tales como la muerte, la inmortalidad, la reencarnación, la resurrección, etc. Lo cual es bastante impropio una vez que hemos visto que se da una estrecha relación entre la filosofía moral y la filosofía de la religión. Porque inadecuado es que ni una ni otra ana-

lice con detenimiento el contenido teórico-práctico de «sentido de la vida»: la filosofía moral considerando que es un tema que no le atañe; la filosofía de la religión dando por supuesto que lo encontrará bajo el ropaje de cualquiera de los problemas que investigue. Insistamos más en ello.

La filosofía moral no se adentra en el conjunto de problemas que rodean a «sentido de la vida» creyendo que tales problemas pertenecen o bien a la filosofía de la religión o, tal vez, a la metafísica. Se planteará, a lo sumo, la cuestión de si lo *bueno* y el *deber* pueden unirse o si podría tener sentido tal unión. La filosofía de la religión, por su parte, o bien tiende a dar por supuesto que cualquier problema que aborde roza el «sentido de la vida» o simplemente juzga que dichos problemas llevan ineludiblemente a la cuestión del «sentido de la vida». De ahí que no sea usual encontrar un análisis serio y prolongado de «sentido de la vida». Un error por ambas partes puesto que, como más adelante veremos con mayor detenimiento, la filosofía moral y la filosofía de la religión tendrían que cruzarse. Un último capítulo de la ética debería consistir en el necesario enlace que se da entre moralidad y religión. La filosofía de la religión, por su parte, ha de plantearse explícitamente el significado de «sentido de la vida» y sus relaciones con la moralidad, evaluando lo que las religiones intentan aportar como solución y respuesta. Dividiremos, por eso, lo que la filosofía de la religión debe decir en lo que concierne al sentido de la vida en tres partes. En la primera nos referiremos al problema de si la vida tiene o no tiene sentido. En la segunda retomaremos las correspondencias entre moral y religión. Y en una tercera parte constataremos hasta qué punto desean resolver el problema algunas —si no todas— doctrinas religiosas. Comencemos por la primera.

«Sentido de la vida» es una expresión más amplia, si cabe, que filosofía de la religión. Además, y en un análisis más estricto, podría pensarse que se trata de una fórmula carente de significado. Tendría significado hablar de sentido *en* la vida, pero no de sentido *de* la vida. A pesar de tales objeciones no es difícil interpretar este tipo de expresión de modo que adquiera un significado comprensible a todos; un significado desprovisto, en suma, de los problemas que podríamos detectar si tomáramos al pie de la letra la expresión en cuestión. Y es que «sentido de la vida» quiere decir, en un contexto suficientemente claro, que la vida merece la pena vivirse. La vida otorgaría suficientes bienes como para seguir viviendo sin necesidad de optar por la radical solución de la autoaniquilación. Al mismo tiempo se sostiene que la vida en este mundo no necesita un complemento ultraterrenal para ser digna de ser vivida. Estas dos notas —no-suicidio y no-necesidad de otra vida— son esenciales a quien tome una actitud *positiva* respecto a la vida humana. Quien, por el contrario, mantenga que la vida no tiene sentido alguno, o supone que es mejor no existir —y si no comete suicidio será por motivos psicológicos, que no lógicos— supone que la vida sólo adquiere dignidad si se complementa con otra ultramundana que compense los males de este mundo.

Son las dos posturas o polos extremos. En medio encontraríamos otras más o menos cercanas a uno de los polos. Una de tales posturas es especialmente importante. Porque es tal vez la que mayor justicia hace al sentir de la gente. Y porque, por otro lado, surge de las mismas exigencias de una filosofía de la religión acorde con lo que venimos diciendo. Dicha postura es la siguiente. La vida se manifiesta con tal grado de incoherencias y deja abiertos tantos interrogantes al ser humano que se hace difícil afirmar que la vida tenga sentido. De ahí no se infiere, sin embargo, que haya que tomar el camino que, a modo de *fuga mundi,* nos coloque en otro fantástico mundo. Podría ocurrir, más bien, que la vida no tenga sentido en su sentido más estricto y que nuestra tarea, al mismo tiempo, consistiera en ir *dando* algún sentido. Precisemos esta actitud tratando de ver hasta qué punto no cae en ninguno de los extremos antes citados: todo el sentido está *aquí* o *aquí* no hay ningún sentido.

La vida, en términos acumulativos en los que habría que contar a toda la humanidad (e incluso en términos individuales, en los cuales, sin duda, se podría distinguir entre vidas más completas y vidas más incompletas) no parece que sea un bien que sobresale por encima de los males. Son tantos los deseos y tan poca la realidad; es tanta la injusticia general y tan mínima la justicia particular; son tantos, en fin, los medios desaprovechados o faltos de futuro, que suenan extrañas —es lo menos que puede decirse— las voces de los que otorgan un sentido a la vida por sí misma. Un sentido de buen ajuste, de proporción, de satisfacción pura.

No parece, insistimos, que la vida sea un gran banquete en el que los seres humanos gocen sin angustia alguna. Bien es cierto que los defensores del sentido de la vida —aquí y ahora— pueden afirmar, como lo hacen, que sólo por la muerte se adquiere el gusto por la vida. Pero tales expresiones pronto se revelan poco convincentes. La vida, más bien, está rodeada de sombras, se lleva como se lleva un peso y los límites al conocimiento, a los deseos y a la acción nos recluyen en un ámbito de dolor. Decir esto, por cierto, no es sumarse al pesimismo de un Schopenhauer o tener una mente enferma. Es, por el contrario, una sensata descripción de lo que nos sucede y que, en buena ley, no hay por qué negar.

De lo que acabamos de exponer, sin embargo, no se sigue que tengamos que optar por el suicidio o por colocar el sentido en un más allá, una segunda vida que repare las imperfecciones de esta primera (y a lo que parece empíricamente, única). Por varios motivos. He aquí algunos. La vida humana se extiende en el tiempo, luego hay que hablar de la vida humana no en un momento determinado (sería como caer en la falacia de Zenón) o de forma atemporal sino en función de la experiencia acumulada. Esto modifica la perspectiva excesivamente general que toma la postura que, derrotada, se ciñe a una visión cuantitativa de las cosas. La vida humana, además, consiste en *dar sentido* a todo lo existente. Dicho dar sentido no sólo produce satisfacciones —como toda creación— sino que posibilita una concepción mucho más rica que la que se obtendría con la mera descripción de *este* o *aquel* bien aislados. Existen, por

otro lado, un conjunto de bienes que, en sí mismos, merece la pena que se experimenten como tales. Y no son pocos. Finalmente, y respecto a la idea total de vida humana, siempre se puede mantener una actitud de respeto ante el misterio que deje abierta la posibilidad de una complementación —la que sea— de lo que de insatisfactorio tiene nuestro discurrir diario.

Lo expuesto no tiene nada de irracional. De cualquier forma, si quiere mantener todo su atractivo y sensatez, debe evitar dos defectos. Dos defectos en los que, según el acrítico defensor del sentido de la vida aquí y ahora, se caería siempre que no se esté en su bando (cosa, desde luego, falsa). Se trata sólo de defectos si se incurre en ellos. Y no existe necesidad alguna de que se incurra. Si se cumplen las dos condiciones que inmediatamente propondremos, la objeción que parte de los defensores del sentido de la vida aquí y ahora se desvanece. La primera es no dar el ilegítimo paso que conduzca de la negación del sentido de la vida a la *afirmación* de una realidad trascendente que, a modo de complemento adecuado, reintroduzca el sentido de la vida. La segunda, y relacionada con lo anterior, consiste en no basar los principios morales en teología alguna. Detengámonos brevemente en las dos condiciones citadas.

Quien se muestre insatisfecho ante la vida e intente, no obstante, crear el sentido que sus capacidades le posibilitan, no da —no tiene por qué dar— el salto a un terreno en donde la razón se mueva en el vacío; es decir, no es —no tiene por qué ser— un creyente en alguna religión positiva. Puede, sin duda, mantener una actitud religiosa. Más aún, la idea de misterio y respeto antes señalada es una *expresión* que, sin distorsión del lenguaje, puede llamarse religiosa. Por otra parte, como ya indicamos también, no existe razón alguna para sostener un ateísmo cerrado. Incluso se puede ser agnóstico contingente, en palabras de Kenny, en el sentido de estar dispuestos a aceptar cambios sustanciales en la estructura humana de forma que lo que ahora nos parece imposible o improbable dejara de serlo. Lo único que se exige es que no se deduzca, de ninguna manera, una teología desde la simple negación del sentido de la vida. Sería una deducción incorrecta. Podría ser, además, una deducción inmoral.

Esto nos lleva a la segunda condición. Quien no está satisfecho con la vida puede —y debe— tener una moral que se apoye en sí misma. Porque la moral es autónoma. No sólo no necesita un soporte externo o heterónomo sino que, si se diera tal soporte, la moral dejaría de ser una moral digna (sería, por eso, inmoral). La moral nace de la autonomía de los individuos. Tenga o no tenga sentido la vida, la moral encuentra sus criterios y principios por sí misma. Establece así una comunidad humana que, de acuerdo con reglas que combinan justicia y libertad, actúa según un código de conducta autosuficiente. Y en el caso de que alguna parte de la moral fuera complementada por una posible teología, lo que habría que concluir es que es *sólo parte* de la moral lo que se fundamenta. Ahora bien, si hubiera que aceptar todos los dogmas positivos en orden a dicha complementación el precio pagado sería el precio del absurdo.

Pasemos a la segunda de las tres partes antes mentadas. Se trata de la relación entre ética y religión. Señalamos ya que ambas suelen mantenerse incomprensiblemente separadas. (Y recordemos una vez más que nosotros hablamos de religión y no de teología.) No fue así, por ejemplo, en Kant para quien el *summum bonum* que debemos promover y la felicidad de la que sería digno un ser racional sólo se garantizarían si postuláramos un Dios. Un Dios, desde luego, que en él tiene las propiedades del de la tradición cristiana. Se le pueden poner —y se le han puesto— miles de objeciones a Kant. No tenemos, además, por qué aceptar su noción de razón y la filosofía trascendental que le acompaña. De cualquier forma, en Kant se hace patente la proximidad entre moral y religión. Veamos por qué y veamos hasta qué punto señala un camino que nosotros también podemos andar.

En primer lugar, si la filosofía moral trata de la vida buena de los seres humanos en el sentido no sólo de lo que debemos hacer sino de lo que, en función de lo que hacemos, podemos esperar obtener (la idea de justicia difícilmente puede ser despojada de estos dos elementos: virtud y felicidad) entonces no está de más —todo lo contrario— plantearse por qué la vida buena raramente la encontramos en el tiempo que nos toca vivir. Es todo el conjunto de actos humanos, toda la serie de actos del agente moral humano lo que aparece como fallido. De esta manera la acción moral se revela necesitada de un sentido que ella misma no se puede ofrecer. Podemos, obviamente, pararnos ahí sin dar un paso más. O podemos postular la existencia de un ser que garantice la unión deseada. No hace falta dar este segundo paso. Lo que es más difícil de evitar es el señalar el hiato en cuestión, reconociendo incluso que toda moral es precaria. Dicho de otra manera, que la autoconciencia moral evidencia la limitación interna —y no meramente contingente— de la existencia humana. Es en este sentido como la moral se abre a la religión. No para que ésta la complemente (no cesaremos de repetir que la moral es autónoma) sino para que quede constancia de una insatisfacción fundamental. Así, la religión es portavoz de la impotencia humana. Impotencia de proporcionar cumplida cuenta a los deseos teóricos y prácticos del hombre.

En segundo lugar, y siempre en relación con lo anterior, si la virtud no se ve recompensada con la correspondiente felicidad en este mundo, se debe, una vez más, hacer hincapié en dicho *factum*. No para exigir que en una vida distinta a la nuestra se alcance la reconciliación querida, sino para mostrar de nuevo la brecha que atraviesa a la ética. Brecha que vuelve a colocar a la moral junto a la religión. Porque si la moral no consigue lo que, en el fondo, pretende; si no hay modo de ir más allá de la simple prudencia calculadora (es decir, si no hubiera alguna razón moral que nos hiciera superar el egoísmo interesado), entonces nada tiene de extraño que podamos proyectar una zona de desconocimiento en la que, simbólicamente, suturemos la brecha en cuestión. El ángel que mira horrorizado las ruinas de la historia y que fue interpretado histórico-

teológicamente por W. Benjamin, podría tomar aquí una forma más modesta. La de la indigencia y la de la espera. Sin garantía, desde luego, de que no sea una espera sin esperanza o una espera desesperada.

Llegamos así a la tercera y última de las partes señaladas. La inmortalidad constituye uno de los grandes tópicos de la filosofía de la religión. Y es lógico, puesto que si es correcto lo que acabamos de exponer, la inmortalidad podría, en principio, dar respuesta a los interrogantes y deseos que nacen en la existencia humana y en el obrar que la acompaña. La inmortalidad, sin embargo, es un concepto parcial si se contemplan las distintas religiones y su historia. No obstante nos es mucho más lejano el concepto de reencarnación u otros que le son próximos. La inmortalidad, por eso, es una noción central en nuestras discusiones sobre la otra vida, la identidad cuerpo-alma (mente) o la identidad personal sin más. Conviene, por tanto, hacer alguna precisión al respecto.

Inmortalidad no es lo mismo que supervivencia. La supervivencia tiene que ver con la duración. Uno puede durar mucho o poco. En este sentido, suele hacer referencia al cuerpo. La inmortalidad, por el contrario (idea que recibimos filosóficamente de Platón y que, a su vez, hunde sus raíces en Oriente), no es simple duración. Se trataría, más bien, de no morir nunca y en cuanto es así se considera una superación del tiempo. Tiende a ser concebida como eternidad. Por otro lado, la inmortalidad de la que se habla habitualmente pertenecería a lo que se supondría que es la parte noble de los seres humanos: su alma o mente y las potencias que las acompañan.

No hace falta insistir en las graves objeciones que se le han puesto a dicha idea. Y es que tal inmortalidad no sólo resultaría ineficaz para resolver el problema de querer seguir viviendo (¿cómo podría reconocerme *yo* en sólo una *parte* de *todo* mi yo?) sino que comporta tantos problemas lógicos que nos encontramos ante un imposible. Hablar de actividades de la mente que no estarían sujetas al cuerpo es tan extraño como hablar de la sonrisa de un gato sin tener en cuenta al gato. Son pocos, por tanto, los que defenderían hoy (aunque se dan también notables e interesantes excepciones) la posibilidad lógica —nada digamos de la probabilidad empírica— de la inmortalidad.

La situación es diferente en el caso de la resurrección. Apresurémonos a decir que, históricamente, la resurrección proviene de la tradición judeocristiana y que se aparta de la herencia griega a la que debemos la inmortalidad. Cristo y Sócrates se comportan de forma radicalmente distinta en lo que atañe a sus respectivos cuerpos. La resurrección, por otro lado (entendida como restauración final, o como apocatástasis y no como eterno retorno), es un mito de una belleza admirable. Sorprende que no se le haya dedicado mayor atención. En cualquier caso, la resurrección no plantea los problemas lógicos —ni los prácticos— que plantea la inmortalidad. Puede plantear, desde luego, todas las objeciones técnicas que se quiera (aunque no más que la misma existencia del mundo; de ahí, y por analogía, la fuerza teórica de la resurrección). Lo que ocu-

rre es que la resurrección sólo podría realizarse por medio de lo que, en sentido estricto, se entiende por milagro; es decir, cambiando las leyes naturales. Lo cual supone fe. Y es la fe, precisamente, lo que no entra en una discusión filosófica. Si entra, lo hace, como antes señalamos, en cuanto que posibilita una discusión racional. Una creencia en un Dios salvador que restaura todas las cosas supone, sin embargo, un paso que sólo puede dar quien es un creyente en una religión *positiva* determinada. Y muy concretamente en el cristianismo. Más aún, dicho creyente *ha querido* creer, se ha esforzado en creer, ha entrado, vitalmente, en una forma de vida que lo constituye, como tal, en creyente. Hasta ahí difícilmente puede llegar la austera filosofía.

Escribe Nagel (1987, 101) que «si no podemos por menos de tomarnos seriamente, entonces la otra posibilidad es que somos ridículos. En tal caso la vida no sería carente de sentido sino absurda». Dicho de otra manera, si nos tomamos en serio y vemos que no somos sino una partícula perdida en medio del azar, entonces tal tomarse en serio muestra algo más grave aún que el absurdo por carencia de sentido. Muestra lo absurdo por ridículo. Los cínicos tendrían toda la razón. Mucho más que los existencialistas. Ahora bien, y concluimos, si la seriedad es una característica del ser humano en su praxis, volvemos a encontrarnos con la cuestión anterior: en el ser humano anida la exigencia de borrar el absurdo en cualquiera de sus formas. En caso contrario no sólo la vida carece de sentido. Carecen de sentido otras muchas cosas. Por ejemplo, la moral.

BIBLIOGRAFIA

Antiseri, D. (1976), *El problema del lenguaje religioso,* Madrid.
Bueno, G. (1985), *El animal divino,* Oviedo.
Davies, B. (1982), *An introduction to the Philosophy of religion,* Oxford.
Ferrater Mora, J. (1986), *El ser y la muerte,* Barcelona.
Fierro, A. (1979), *Sobre la religión. Descripción y teoría,* Madrid.
Gómez Caffarena, J. y Martín Velasco, J. (1973), *Filosofía de la religión.* Madrid.
Hick, J. H. (1990), *Philosophy of Religion,* California.
James, W. (1986), *Las variedades de la experiencia religiosa,* Barcelona.
Kolakowski, L. (1985), *Si Dios no existe...,* Madrid.
Nagel, T. (1981), *La muerte en cuestión,* México.
Nagel, T. (1987), *What does it all mean?,* Oxford.
Peterson, J. *et al.* (1991), *Reasons and religious belief,* Oxford.
Sádaba, J. (1989), *Lecciones de filosofía de la religión,* Madrid.
Sádaba, J. (1991), *Saber morir,* Madrid.

TEOLOGIA, FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA RELIGION

Andrés Torres Queiruga

Por su extensión en el tiempo, que, en cuanto sabemos, se recubre con la entera historia de la humanidad, y por la intensidad de sus implicaciones antropológicas tanto individuales como sociales, la religión constituye un fenómeno de enorme densidad. No puede sorprender que la razón se haya aplicado a ella con todos sus recursos. De modo que hoy son muchas y muy diversas las disciplinas que se ocupan de su comprensión. Hasta el punto que la articulación de las mismas se ha convertido en uno de los problemas principales. El título de este apartado apunta justamente a los tres grandes capítulos —a su vez intensamente subdivididos— de esa articulación.

Ya se comprende que no resulta fácil intentar una síntesis, y menos en pocas páginas. La intención del trabajo se dirige a una clarificación fundamental, que permita una mínima orientación en la compleja estructura de tan vasto espacio. No cabe esperar, pues, informaciones de detalle, sino ante todo esclarecimiento de relaciones[1].

I. EL CAMPO FUNDAMENTAL DE LAS RELACIONES

La distinción más radical está ya entre la *religión* en sí misma, como realidad vivida, y los diversos *logos* que se ocupan de su esclarecimiento. Aquélla es el fenómeno primario, el hecho a considerar; éstos son ya actos segundos, que responden a una actitud reflexiva. La relación es, pues, de conciencia directa y conciencia refleja, de espontaneidad y método, de lenguaje y metalenguaje. Una cosa es hablar con Dios o participar activamente en un rito y otra distinta, reflexionar acerca de la posibili-

1. Las ideas aquí esbozadas se apoyan en mi trabajo, más extenso y documentado: Torres Queiruga, 1992.

dad o imposibilidad de ese hablar, así como del sentido o sinsentido de ese rito.

A su vez, la actitud refleja puede instaurarse desde posturas muy distintas. Fundamentalmente, cabe distinguir entre un *logos* que se aplica a lo religioso *desde dentro* y otro que se le aplica *desde fuera.*

El primero parte de una aceptación previa de la vivencia religiosa, con la intención de profundizarla, purificarla, organizarla o defenderla frente a posibles ataques: tal es lo que define a la *teología;* o, si se quiere, a las teologías, pues obviamente existen tantas teologías cuantas son las religiones sobre las que se ejerce ese tipo de reflexión.

El otro tipo de *logos* está ya constituido en sí mismo con objetos propios y específicos, pero en un momento dado dirige su atención al fenómeno, para él «externo», de la religión. Tal es el caso de las *ciencias de la religión.* Así la sociología o la psicología pueden volverse a la religión para estudiarla con sus métodos peculiares e interrelacionarla con otros fenómenos igualmente presentes en su campo de estudio. La exterioridad es, con todo, desigual: algunas, como la historia y la fenomenología de la religión, nacieron muy directamente vinculadas, en su preocupación y en su método, al campo religioso y sólo indirectamente se vinculan a las disciplinas generales correspondientes; mientras que otras, como la psicología o la sociología de la religión, son ciencias muy definidas que en un punto de su trayectoria sintieron *también* interés por el fenómeno religioso.

Algo parecido sucede con la *filosofía.* Pero ésta, dado su carácter totalizante, ocupa una *situación intermedia.* Puede situarse más bien «desde fuera», si se considera ya como un cuerpo teórico ya constituido en sí mismo, de modo que se aplica críticamente a examinar la religión como algo a su vez constituido frente a ella: por ahí va el estilo de las «filosofías de...» (la ciencia, del arte, de la religión). Puede también situarse más «desde dentro» al adoptar una postura de mayor apertura y globalidad, aplicada directamente a las preguntas últimas, buscando orientación o respuesta. En ese caso, su carácter es más «sapiencial» y su búsqueda o posibles propuestas se mueven de algún modo en un campo muy afín al de la religión: por ahí tiende a caminar la «filosofía primera» (que puede ser cronológicamente la última en un pensador: piénsese en el último Schelling o el último Heidegger; o puede estar ya desde el principio: piénsese en el neoplatonismo o en Jaspers). Entonces, aunque no coincida con la teología, puede tener profundas afinidades con ella.

Como es obvio, si se enfoca más de cerca, este campo de relaciones se complica y ramifica con gran número de contagios, anastomosis o interrelaciones. Pero resulta preferible dejarlo en este nivel de generalidad, para detectar las aportaciones más importantes y concentrarse en las relaciones fundamentales.

II. LAS CIENCIAS DE LA RELIGION

1. *El complejo impacto de las ciencias de la religión*

Cronológicamente, las ciencias de la religión son, entre las disciplinas aludidas, las últimas en constituirse. Y lo han hecho en una época reciente —segunda mitad del siglo XIX— y de profundo cambio, de auténtica mutación religiosa y cultural (Meslin, 1973, 79). De ahí que su estatuto no pueda considerarse todavía suficientemente clarificado. En rigor, ni siquiera existe para ellas un *nombre* unánime: «ciencia de la religión» aparece por vez primera (1867) en Max Müller (*Science of Religion,* seguramente traducción del alemán *Religionswissenschaft*); pero aún hoy sigue flanqueado por otros como «ciencia comparada de las religiones», «historia de las religiones», «fenomenología o tipología de las religiones» (Duch, 1974, 21-22); y sobre todo queda sin decidir el juego singular/plural entre ciencia/ciencias de la(s) religión/religiones, según se privilegie la atención a lo unitario del campo o al «politeísmo» de los métodos[2].

En realidad, hay que dar razón a N. Luhmann cuando afirma que el impacto de las ciencias en la religión ha producido un cambio tan radical que «hasta ahora ni la dogmática religiosa ni su análisis científico han podido reencontrar de nuevo posiciones consolidadas» (1977, 66). El natural imperialismo de lo nuevo, por una parte, y la espontánea resistencia de lo establecido, por otra, produjeron de entrada una polarización abstracta entre negación radical y apologética a ultranza, que perturbó la serenidad de la reflexión. Por otra parte, la vigencia de la mentalidad evolucionista favorecía la tendencia *positivista* a interpretar la sucesión cronológica como mera sustitución: las ciencias desplazarían así tanto a la teología (estadio teológico) como a la filosofía (estadio metafísico), desembocando en el estadio positivo, el cual opera una *reducción* total de lo religioso, que de ese modo desaparecería diluido en los respectivos objetos científicos (Terrin, 1983).

La perspectiva histórica permite hoy visiones más serenas. Por un lado, «las confrontaciones globales e indiscriminadas *(Pauschalkonfrontationen)* entre religión y ciencia pertenecen a los residuos de una fase evolutiva de la sociedad en la que todavía era preciso luchar por la diferenciación del sistema religioso y el científico» (Luhmann, 1977, 71). Por otro, el reduccionismo positivista, con su excesiva colonización del «mundo de la vida», ha perdido (al menos mucho de) su encanto; y, en cambio, estamos en mejor disposición para ver la enorme riqueza de datos, la flexibilización de perspectivas y el sentido de concreción que las ciencias han aportado —y deberán seguir aportando— en este terreno. So pena de caer en una mala abstracción o en simples repeticiones banales, tanto

2. Cuestión bien analizada en Filoramo y Prandi, 1987, 21-22 (obsérvese su opción, desde el título, por el doble plural). La expresión «politeísmo» y también «ateísmo» o «agnosticismo» metodológico es de estos autores (*Ibid.,* 25).

la teología como la filosofía deberán permanecer en íntimo contacto con la instancia científica aplicada a lo religioso.

Intentemos, pues, indicar brevemente el sentido de su aportación.

2. *Historia de las religiones y etnología*

La historia, recogiendo la avalancha de datos que llegaron desde el redescubrimiento humanista de la antigüedad clásica, desde los datos etnológicos que afluyeron en masa con la época de los descubrimientos en América, Asia y África, desde las investigaciones arqueológicas y, acaso sobre todo, desde la traducción de los textos de las grandes religiones orientales, constituyó sin duda el impacto decisivo. La superación de la resistencia a lo extraño, como necio[3] o demoníaco[4], y la consiguiente ampliación de las perspectivas, con el desbloqueo de un concepto de religión medido exclusivamente sobre el patrón occidental y cristiano, representa con seguridad su mejor aportación. Y, aunque «el Toynbee de la religión todavía no ha nacido» (Duméry, 1957, 11, n. 1), hoy contamos con una visión de la vivencia religiosa humana en su rica variedad de tiempos, lugares y culturas, que permite una comprensión más abierta a la diferencia y más concreta y receptiva ante los datos. Al mismo tiempo, el movimiento de la misma ciencia histórica contribuyó a la superación de los positivismos estrechos.

Habría que hablar aquí de la *etnología de la religión,* que tanto contribuyó a la superación de todo etnocentrismo y tanto ayudó a una comprensión más rica y matizada de las experiencias originales. Como disciplina, reconocida su enorme aportación, tiene un destino raro, que la inclina a la disolución. En virtud del propio progreso, su objeto tiende, por un lado, a repartirse entre la historia, la sociología y la psicología de la religión; y, por otro, a suprimirse a sí mismo, en cuanto que la «extrañeza cultural», que es su principio, tiende por definición a desaparecer en la misma medida en que el conocimiento convierte la extrañeza en familiaridad[5].

3. *Sociología de la religión*

La sociología de la religión es de estas disciplinas la que tal vez logró un estatuto más acabado, gracias a su largo cultivo y a que se muestra capaz de integrar a su modo los resultados de todas las demás[6]. Su evo-

3. Piénsese que todavía Voltaire calificaba de «abominable fratras» nada menos que el *Zend-Avesta* que Anquetil-Duperron acababa de traducir por primera vez (cf. Bianchi, 1979, 219).

4. Fenómeno claro en el encuentro con las religiones de América: cf. una síntesis apretada, con bibliografía, en K. H. Kohl, «Geschichte der Religionswissenschaft», en Cacik, Gladigow y Laubscher, 1988, I, 226-231.

5. Buen análisis de esta dialéctica en G. Schlatter, «Religionsethnologie», en Cacik, Gladigow y Laubscher, 1988, I, 159.

6. Cf. F. Wagner, 1986, 305-306. Indiquemos, con todo, que Bianchi (1979) no se cansa de reivindicar este título para la historia de las religiones, entendida desde luego de modo muy amplio.

lución es notoria y enriquecedora. Los autores «preclásicos» —A. Comte, K. Marx, H. Spencer— enfatizaban la contraposición abrupta individuo-sociedad, tendiendo a recluir lo religioso en las sociedades premodernas. Los «clásicos» —E. Durkheim, M. Weber, B. Malinowski— acentúan lo complejo de las interrelaciones, tienden a ver la religión como constitutivo de la existencia social del hombre como tal y buscan, sobre todo con Weber, una «sociología comprensiva» de la intención religiosa en sí misma.

En sus últimas aportaciones esta disciplina se esfuerza por una profundización especulativa, buscando, con diversos matices, un lugar específico para la religión en la misma constitución de lo social. Así, por ejemplo, P. Berger (1971) y Th. Luckmann (1973), muy atentos al proceso de la *secularización,* la ubican en la zona de la constitución de un sentido último y global; el segundo insiste además en su privatización o «invisibilidad» en nuestro tiempo. N. Luhmann (1977)[7] desde su teoría de los sistemas, ve en la religión la posibilidad de reducir de un modo humanamente vivible la indeterminación irreductible que dejan tras de sí todos los sistemas de la organización social.

La aportación ha sido enorme, pues la atención a lo social en la religión ha puesto de relieve su enorme influjo en la vida y la historia humanas, así como el carácter necesariamente mediado y concreto de toda manifestación religiosa y de la religión como tal: no existe jamás la religión, sino únicamente «la religión en las religiones»[8]. El posible lado negativo de esta fuerte relevancia puede residir en la tentación del *funcionalismo,* que reduciría la religión a un mero epifenómeno social (Fierro, 1979, 231-238; Wagner, 1986, 167-169, 174-175, 255); pero ya se ha indicado cómo los últimos desarrollos son mucho más sensibles y rigurosos al abordar la especificidad de lo religioso.

4. *Psicología de la religión*

Se trata de una ciencia joven, en sí misma y en su aplicación a la religión. Lo que explica tanto su falta de unificación, pues «difícilmente ninguna otra disciplina de las ciencias de las religiones está marcada por planteamientos tan divergentes» (Stolz, 1988), como su carga de futuro (personalmente creo que para la religión existe en este punto algo así como una revolución pendiente).

Con todo, deja ya tras de sí una historia rica y movida. Tuvo una fuerte eclosión en el ambiente de *revival* religioso del siglo XIX en Norteamérica, con estudios empíricos, muy atentos a lo biográfico, que culminan en W. James (1986). En Europa se enriquece con la ampliación a la psicología social hecha por W. Wundt (1910-1920, vols. 4-6). Pero

7. Como información general, cf. Instituto Fe y Secularidad, 1975 (recensiones más bibliografía clasificada de 16.250 títulos; las recensiones también en Instituto Fe y Secularidad, 1976).

8. La expresión es muy querida a Lanczkowski (1965); en el mismo título la alude ya Waardenburg (1986).

es S. Freud, quien, sobre todo a partir de *Tótem y tabú* (1913), revolucionó su estudio con nuevos métodos, abriendo dimensiones y posibilidades inéditas. La carga fuertemente reduccionista, que hace tan endeble el valor etnológico e histórico de sus trabajos, no tiene por qué ser esencial a la consideración de la psicología profunda. Pues ésta, bajando a las profundidades del inconsciente, permite la comprensión de muchos aspectos antes inaccesibles: los mecanismos psicológicos del imaginario religioso o los tortuosos caminos de la culpabilidad, por ejemplo, han recibido una iluminación sorprendente, y queda todavía mucho espacio para explorar[9]. Los numerosos trabajos de C. G. Jung, más atento a la densidad simbólica y cultural, sirven de corrección a un cierto naturalismo freudiano y abren a su vez nuevas perspectivas[10].

La evolución posterior, con nombres como los de E. H. Erikson y sobre todo la *psicología humanista,* con A. H. Maslow, por ejemplo, muestran lo abierto que está este campo y el espacio que aquí se abre tanto para un análisis crítico como para un cultivo positivo de las representaciones y vivencias religiosas. Ellos mismos han escrito interesantes trabajos al respecto (Erikson, 1958; Maslow, 1964) y teólogos como W. Pannenberg (1983, 68-71, 217-235) o E. Schillebeeckx (1975, 41-68) han aprovechado sus sugerencias.

III. FILOSOFIA DE LA RELIGION

La misma maduración de las ciencias religiosas, al ir afinando su estatuto, hace ver que sus métodos «explicativos», tan clarificadores para los aspectos concretos de lo religioso, dejan fuera de sí su intencionalidad específica y autónoma, abriendo una especie de «hueco epistemológico» (Gómez Caffarena, 1990, 112). Es también lo que muestra el análisis del proceso secularizador a partir de la Ilustración: la autonomización de las ciencias deja abierto el ámbito irreductible de la «contingencia»: la respuesta a las preguntas últimas que desde ella nacen *(Kontingenzbewältigung)* aparece como la tarea específica de la religión (Lübbe, 1986). A ese ámbito sólo acceden propiamente la filosofía y la teología.

1. *Fenomenología de la religión*

Un lugar intermedio está ocupado por la fenomenología de la religión, que de algún modo tiene los pies en las ciencias y la cabeza en la filosofía. Su primera vocación la inclinaba a lo científico, pues venía a sustituir de algún modo la tarea unificadora de la *ciencia comparada de las religiones*[11], tratando de evitar los excesos comparatistas y esforzándose

9. Lo ha mostrado de modo excelente, por ejemplo, Ricoeur, 1965.
10. Cf. la comparación entre ambos, acaso algo injusta con Jung, que hace Fromm (1967).
11. Todavía sigue siendo útil Pinard de la Boulaye, 1964.

por la «comprensión» empática de los diversos fenómenos en su «intencionalidad» específica. Es su costado descriptivo, *eidético,* que en principio podía «poner entre paréntesis» la cuestión de la verdad.

Esto dio resultados importantes. En primer lugar, por su función clarificadora y por la «publicación» de la relevancia cultural de lo religioso: nombres como el de G. van der Leeuw (1964) o M. Eliade (²1981) lo prueban con evidencia. Y sobre todo por haber logrado asegurar su *especificidad* irreductible, que se mostraba como una aplicación más del «principio de todos los principios» de Husserl (1950, 74), por el que «toda intuición en que se da algo originariamente es por propio derecho un fundamento de conocimiento». Heidegger ampliaría este derecho incluso a aquello que, como la «nada» (y lo religioso), no se muestra en sí mismo sino indirectamente en aquello que se muestra[12].

Pero es claro que la vocación filosófica de la fenomenología tenía que llevarla más allá, como mostraba de entrada la obra de R. Otto (1965) y, sobre todo, los trabajos de Max Scheler (en buena medida, aún sin explotar debidamente [⁵1968]). Su prolongación en la obra de Duméry (1957, 1957a) y ante todo en la «fenomenología» *existencial* y *hermenéutica,* con aportaciones como las de Ricoeur (1960, 1967) y Lévinas (1977, 1982, 1982a)[13] demuestran que por aquí transita al menos una dimensión irrenunciable de toda filosofía de la religión futura.

2. *Nacimiento y tareas de la filosofía de la religión*

De todos modos, esta consideración nos ha traído a las últimas estribaciones de un proceso que había empezado mucho antes. En un sentido amplio, el inicio de la filosofía de la religión cabe retrotraerlo a la *filosofía presocrática,* en cuanto aplicación consciente del método racional al *mythos* religioso[14]. Pero en su sentido estricto, coincide con el nacimiento de la modernidad, en íntimo enlace con la *Ilustración.* Más que en un autor determinado —Spinoza, Hume, Kant, Hegel...— el origen está en ese espacio abierto por la ruptura cultural[15]: las guerras de religión, la nueva racionalidad científica y filosófica, el nuevo aire de tolerancia y libertad, al romper la evidencia espontánea del cristianismo primero y de la misma religión más tarde, crearon el clima para una consideración más independiente y externa de su verdad. Desde la razón filosófica consciente y celosa de su autonomía se examinan ahora las credenciales de la religión. Lo que significaba examinar críticamente tanto la *verdad* de su objeto como la justeza y *coherencia* de sus manifestaciones en la subjetividad, la historia y la sociedad humanas. La obra de Kant

12. Bien analizado por Marion, 1988, 84-103.
13. Cf. sobre este importante punto las exposiciones de Ferretti, 1989.
14. Cf. la obra importante y significativa ya en su mismo título de Jaeger, 1952.
15. Es, en definitiva, la tesis de Collins (1967, VIII-IX), que prefiere situarlo en «los cien años cruciales» de 1730-1830, con Hume y Hegel como límites.

y el mismo título de su libro principal al respecto —*La religión dentro de los límites de la mera razón* ([2]1981)— son una prueba elocuente.

Culminaba así un proceso que echaba raíces ya en la Edad Media con la asunción de la razón aristotélica por parte de Tomás de Aquino, pasando por la lenta constitución de la *teología natural* en la escolástica barroca y en el racionalismo, y desembocando en la *religión natural* en el ambiente del deísmo (Feiereis, 1965). La filosofía de la religión era así el denso resultado de un proceso muy complejo. Lo cual confirió a bastantes de sus planteamientos un carácter fáctico, que la distancia histórica pide hoy reexaminar, en busca de un estatuto actualizado, que se constituya en lo posible desde su lógica interna a partir «de las cosas mismas».

Esto exige ante todo una *reconstrucción polifilética* de la historia del pensamiento, que tenga en cuenta las diversas líneas de evolución: tanto de la más «racionalista» que a través de la izquierda hegeliana lleva a la crítica radical de la religión, como de la línea más «romántica» que desde Herder y Schleiermacher pasando por Kierkegaard lleva a una reafirmación de lo religioso en un modo nuevo y, finalmente, de aquel pensamiento teológico que abierto a la crítica bíblica y a la nueva subjetividad buscó una actualización crítica de la autocomprensión cristiana[16].

IV. LA TEOLOGIA

1. *La teología en sí misma*

La teología, como sugiere su mismo nombre —que no precisa añadir «de la religión», pues en sí misma se plantea ya como tratado *(logía)* de Dios *(theós)*— se aplica íntegramente y de modo directo al estudio de lo religioso. Al partir de la aceptación en principio de una determinada religión, el pensamiento teológico está de entrada marcado por la particularidad histórica de su credo. Pero en las religiones universales la propia particularidad es vivida como dotada de validez universal. Universalidad que tiende luego a validarse como reflexión sobre sus propios fundamentos.

En el cristianismo resulta claro desde los primeros pasos de su teología, sobre todo a través del diálogo con la filosofía (también, mediante ella, con la religión griega y judía, y más tarde con la árabe). De ahí que más tarde esto haya podido explicitarse por medio de la distinción entre una *teología fundamental,* que busca la justificación racional de la fe —como defensa hacia fuera, pero también hacia dentro como cercioramiento reflexivo de la propia convicción— y *teología dogmática,* que atiende, de modo inmanente a la propia comunidad, como explicitación y profundización

16. En este sentido resulta ejemplar la obra italiana de Ciancio y Ferretti (1989), con su significativo subtítulo.

de las creencias aceptadas. En todo ello se vale de *ciencias auxiliares* como la exégesis, la historia, la crítica literaria o la hermenéutica de los propios textos y tradiciones, así como también de disciplinas más prácticas como la pastoral o la liturgia.

Pero también para ella la crisis de la Ilustración supuso un cambio profundo: al perder de modo cada vez más agudo la evidencia espontánea de su trasfondo de fe y sentirse cuestionada hasta sus mismos fundamentos —por la división confesional, por la ampliación del horizonte operado por las ciencias de la religión y por los ataques de la crítica deísta y atea—, tuvo que replantear su estatuto epistemológico, sus métodos y las razones de su universalidad y validez. Ya se comprende que esto sucedía en paralelo muy estrecho con el emerger mismo de la filosofía de la religión, lo cual plantea para ella uno de los problemas fundamentales en el ámbito teórico.

2. *La teología en su relación con la filosofía*

Las relaciones no podían ser fáciles. La espontánea autoafirmación de la filosofía naciente y el reflejo defensivo de la teología heredada llevaron a una diferenciación extremada entre la *fe* y la *razón.* De suerte que se hizo como un reparto de competencias, quedando la fe y su fuente, la revelación, como dominio exclusivo de la teología; mientras que el ámbito de lo racional quedaba cada vez más en manos de la filosofía. Aquella guardaba así su especificidad, pero a costa de aislarse de la concreción humana y siempre bajo la sospecha de ser algo ajeno y heterónomo. La filosofía, por su parte, fue abandonando en buena medida el *pensar* lo religioso, exponiéndose, como repetidamente advirtió Hegel, a perder su universalidad y su profundidad última. El resultado fue un creciente *dualismo,* con la consiguiente incomunicación entre lo filosófico y lo teológico.

Sin embargo, la revisión de la historia del pensamiento occidental a que antes aludíamos hace ver que no todo ha sido tan lineal ni tan unívoco. Ha habido siempre una corriente que desde los dos campos mantuvo una fuerte conciencia de unidad. Y es muy probable que la altura histórica permita un avance mucho más profundo y decidido en esta dirección.

Por parte de la filosofía, su permanente veta no racionalista, el impacto de la fenomenología y del existencialismo, así como la ampliación del lenguaje a partir del último Wittgenstein y la fuerte eclosión de la hermenéutica... empujan hacia una *razón ampliada,* capaz de afrontar sin reduccionismos aprióricos el difícil pero real problema de la positividad religiosa. La teología, por su lado, desde la despositivización de la Escritura por la asunción de la crítica bíblica, por el abandono de la escolástica como vehículo casi obligado de los conceptos filosóficos y por el sentido histórico y hermenéutico en sus producciones más actualizadas, sale al encuentro de ese movimiento, *humanizando la revelación.* Lo que desde

ésta se propone no es algo caído del cielo, como un aerolito ajeno a las preguntas y preocupaciones humanas, sino respuesta histórica conquistada en un esfuerzo reflexivo, apoyado en la experiencia y enriquecido en la tradición. El mismo Vaticano II, hablando nada menos que del oscuro dogma del pecado original, afirma que «lo que la revelación divina nos dice coincide con la experiencia» (GS, 13).

Si *a posteriori* esa respuesta se presenta como reconociéndose fundada en una «palabra de Dios», esto no significa ni una denominación unívoca ni mucho menos un proceso mágico, sino un reconocimiento de algo que —como toda verdad: *a-létheia,* heideggeriano venir a la comprensión lo que estaba oculto— se expresa *en* la realidad de una experiencia histórica humana. Ésta, como tal, es controlable y no se la debe aceptar por imposición; ni siquiera, como tantas veces se da por supuesto, únicamente porque «alguien dice que Dios le dijo». El examen de los textos bíblicos muestra que ese «decir Dios» es un *interpretament* de una experiencia *dirigida a todos* y, por lo mismo, en principio accesible a su examen, al menos una vez expresada (como por lo demás sucede, en su modo específico, con toda creación cultural profunda: ante una obra clásica no nos sentimos capaces de crearla, pero «re-conocemos» en ella también *nuestra* verdad, una vez que la encontramos manifestada).

Estamos ante una reflexión en curso, no siempre aceptada por todos ni todavía perfectamente formulada, pero con una presencia efectiva en el pensamiento teológico más vivo. Personalmente he tratado de articularla en torno a la categoría de *mayéutica histórica.* Pretendo indicar con ella que la palabra reveladora no lo es porque venga de fuera, sino porque descubre la realidad íntima del mismo oyente en cuanto trabajada por la presencia fundante y salvadora de Dios, que estaba ya tratando de manifestársele también a él. Como Sócrates decía de sí mismo, la palabra reveladora no «engendra» una realidad ajena al oyente, sino que le ayuda a «dar a luz» (*mayéutica,* arte de la comadrona) la profundidad que llevaba en sí mismo[17].

Que este tipo de enfoque permanezca todavía en un cierto estado fluido, puede resultar incómodo puesto que no se desliza por los fáciles caminos de lo unívoco. Pero puede ser también indicio de que nos encontramos en una de esas fronteras fecundas, donde el futuro se abre paso en el duro trabajo del concepto.

BIBLIOGRAFIA

Berger, P. (1971), *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión,* Barcelona.
Bianchi, U. (1979), *Saggi di metodologia della storia delle religioni,* Roma.

17. He desarrollado esta idea sobre todo en Torres Queiruga, 1987, 117-160. Para el problema de este apartado remito a mi ulterior trabajo *La filosofía de la religión. Lugar de encuentro entre la filosofía y la teología,* de próxima publicación.

Cacik, H., Gladigow, B. y Laubscher, M. (1988), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe.*
Ciancio, C. y Ferretti, G. (1989), *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al cristianesimo,* Torino.
Collins, J. (1967), *The emergence of the philosophy of religion,* London.
Duch, Ll. (1974), *Ciencia de la religión y mito,* Montserrat.
Duméry, H. (1957), *Critique et religion,* Paris.
Duméry, H. (1957a), *Philosophie de la religion* I-II, Paris.
Eliade, M. ([2]1981), *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado,* Madrid.
Erikson, E. (1958), *Young man Luther: a study in psychoanalysis and history,* New York.
Feiereis, K. (1965), *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie,* Leipzig.
Ferretti, G. (1989) «Originalità e autofondazione fenomenologica della religione», en Ciancio y Ferretti, 1989, 286-312.
Fierro, A. (1979), *Sobre la religión. Descripción y teoría,* Madrid.
Filoramo, G. y Prandi, C. (1987), *Le scienze delle religioni,* Brescia.
Fromm, E. (1967), *Psicoanálisis y religión,* Buenos Aires.
Gómez Caffarena, J. (1990), «Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual»: *Isegoría* (Madrid), *1,* 104-130.
Halder, A. y Kinetzler, K. (1988), *Religionsphilosophie heute,* Düsseldorf.
Husserl, E. (1950), *Ideen* I, & 24 [1913] *(Husserliana* III, 74).
Instituto Fe y Secularidad (1975), *Sociología de la religión y teología. Estudio bibliográfico,* Madrid.
Instituto Fe y Secularidad (1976), *Sociología de la religión. Notas críticas,* Madrid.
Jaeger, W. (1952), *La teología de los primeros filósofos griegos,* México.
James, W. (1986), *Las variedades de la experiencia religiosa* [1902], Barcelona.
Kant, I. ([2]1981), *La religión dentro de los límites de la mera razón,* Madrid.
Lanczkowski, G. (1965), *Einführung in die Religionswissenschaft als Problem und Aufgabe,* Tübingen.
Leeuwen, A. Th. van y Xhauflaire, M. (1975), *El futuro de la religión,* Salamanca.
Leew, G. van der (1964), *Fenomenología de la religión,* México.
Lévinas, E. (1977), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad,* Salamanca.
Lévinas, E. (1982), *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques,* Paris.
Lévinas, E. (1982a), *Du Dieu qui vient à l'idée,* Paris.
Lübbe, H. (1986), *Religion nach der Aufklärung,* Graz-Wien-Köln.
Luckmann, Th. (1973), *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna,* Salamanca.
Luhmann, N. (1977), *Funktion der Religion,* Frankfurt.
Marion, J. L. (1988), «Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung», en A. Halder y K. Kinetzler, 1988.
Maslow, A. H. (1964), *Religious values and peak experiencies,* Ohio.
Meslin, M. (1973), *Pour une science des religions,* Paris.
Otto, R. ([2]1965), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* [1917], Madrid.
Pannenberg, W. (1983), *Anthropologie in theologischer Perspektive,* Göttingen.
Pinard de la Boulaye, H. (1964), *Estudio comparado de las religiones,* 2 vols., Barcelona.
Ricoeur, P. (1960), *Finitude et culpabilité:* I. *L'homme faillible,* II. *La symbolique du mal,* Paris.
Ricoeur, P. (1965), *De l'interpretation. Essai sur Freud,* Paris.
Ricoeur, P. (1967), *Philosophie de la volonté et l'involontaire,* Paris.
Scheler, M. ([5]1968), *Vom Ewigen im Menschen,* Bern-München (v. e. parcial de J. Marías: *De lo eterno en el hombre,* Madrid, 1940).

Schillebeeckx, E. (1975), en A. Th. van Leeuwen y M. Xhauflaire, 1975.
Stolz, F. (1988), *Grundzüge der Religionswissenschaft,* Göttingen.
Terrin, A. N. (1983), *Spiegare o comprendere la religione?,* Padova.
Torres Queiruga, A. (1987), *La revelación de Dios en la realización del hombre,* Madrid.
Torres Queiruga, A. (1992), *La constitución moderna de la razón religiosa,* Estella.
Waardenburg, J. (1986), *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft,* Berlin/New York.
Wagner, F. (1986), *Was ist Religion?,* Gütersloh.
Wundt, W. (1910-1920), *Völkerpsychologie,* Leipzig.

INDICE ANALITICO

INDICE DE NOMBRES

NOTA BIOGRAFICA DE AUTORES

Mauricio Beuchot (Torreón, Coahuila, 1950). Especialista en filosofía medieval y novohispana, ejerce la docencia en la Universidad Nacional Autónoma de México. Autor, entre otras publicaciones, de *La filosofía del lenguaje en la Edad Media* (1981), *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje* (1987), *Ensayos de historia y filosofía novohispanas* (1991), *Esencia y existencia en la filosofía medieval y en la filosofía analítica* (1992).

Héctor Delfor Mandrioni (Roque Pérez, Buenos Aires, 1920) está especializado en antropología filosófica y en metafísica. Desarrolla su labor académica en la Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, y ha escrito obras como: *Sobre el amor y el poder, Max Scheler. El concepto de «Espíritu» en la antropología scheleriana, Rilke y la búsqueda del fundamento* y *Pensar la técnica.*

José Antonio Fernández de Rota Monter (Madrid, 1940). Antropólogo cultural, es investigador de áreas como la cosmología popular, antropología histórica e identidad y catedrático de Antropología Social en la Universidad de La Coruña. Autor de *Antropología de un viejo paisaje gallego* (1984) y *Gallegos ante un espejo. Imaginación antropológica en la historia* (1987), ha dirigido también las obras: *Lengua y cultura. Aproximación desde una semántica antropológica* (1989) y *Rito y misterio* (1992).

Alfredo Fierro (Soria, 1936) realizó estudios de filosofía y teología. Ha ejercido la docencia en las Universidades de Salamanca y Málaga. Entre sus publicaciones figuran: *Sobre la religión* (1979), *Presentación de la teología* (1980), *Teoría de los cristianismos* (1982), *Personalidad, sistema de conductas* (1983), *Para una ciencia del sujeto* (1993).

Manuel Fraijó (Guadalcázar, Córdoba, 1941). Profesor de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia y especialista en filosofía de la religión, tiene publicadas obras como: *Jesús y los marginados. Utopía y esperanza cristiana* (1985), *El sentido de la historia* (1986), *Realidad de Dios y drama del hombre* (1985), *Fragmentos de esperanza* (1992).

Mercedes de la Garza (México, 1939) es historiadora, especialista en cultura maya e investigadora del Centro de Estudios Mayas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus obras publicadas, destacan: *La conciencia histórica de los antiguos mayas* (1975), *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya* (1978), *Literatura maya* (1980) y *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya* (1990).

José Gómez Caffarena (Madrid, 1925). Filósofo y especialista en filosofía de la religión, desarrolla su labor académica en la Universidad de Comillas, Madrid. Autor de obras como *Metafísica fundamental* ([2]1983), *Metafísica trascendental* (1970), *El teísmo moral de Kant* (1984) o *La entraña humanista del cristianismo* ([3]1987).

José Jiménez Lozano (Langa, Ávila, 1930) es escritor. Entre sus obras destacan: *Los cementerios civiles y la heterodoxia española* (1978), *Sobre judíos, moros y conversos* (1982), *Los ojos del icono* (1988), *Los grandes relatos* (1992).

José María Mardones (Agüera de Montija, Burgos, 1943) es investigador del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, especialista en filosofía de la religión y filosofía política. Autor de *Teología e ideología* (1979), *Razón comunicativa y teoría crítica* (1985), *Postmodernidad y cristianismo* (1989), *Capitalismo y religión* (1991), entre otras obras.

Manuel M. Marzal (Olivenza, Badajoz, 1931) es profesor de Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Entre sus publicaciones sobre antropología de la religión, se encuentran: *La transformación religiosa peruana* (1983), *El sincretismo iberoamericano* (1985), *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima* (1988) y, como editor, *El rostro indio de Dios* (1991).

Andrés Ortiz-Osés (Tardienta, Huesca, 1943) es catedrático de Hermenéutica en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Deusto, especializado en hermenéutica simbólica y antropología hermenéutica. Entre sus obras destacan: *El matriarcalismo vasco* (1980), *Antropología simbólica vasca* (1985), *La nueva filosofía hermenéutica* (1986), *Mitología cultural* (1987), *Metafísica del sentido* (1989).

Javier Sádaba (Portugalete, Vizcaya, 1940). Catedrático de Ética en la Universidad Autónoma de Madrid e investigador de la filosofía de la religión. Autor de *Lenguaje religioso y filosofía analítica* (1977), *Filosofía, lógica y religión* (1978), *Lenguaje, magia y metafísica* (1985), *Lecciones de filosofía de la religión* (1989), entre otras obras.

Juan Carlos Scannone (Buenos Aires, 1931). Especialista en filosofía y teología latinoamericanas, es profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, Área San Miguel, de Buenos Aires. Entre sus publicaciones figuran: *Teología de la liberación y praxis popular* (1976), *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia* (1987), *Evangelización, cultura y teología* (1990) y *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (1990).

Jorge R. Seibold (Suipacha, Buenos Aires, 1933) desarrolla su trabajo académico en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, Área San Miguel, de Buenos Aires. Especializado en filosofía hegeliana, ha publicado la obra *Pueblo y saber en la fenomenología del espíritu de Hegel* (1983), así como numerosos artículos en revistas del área.

Alejandro Tomasini Bassols (Tapachula, Chiapas, 1952) es investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y especialista en filosofía del lenguaje y filosofía de la religión. En estos campos ha publicado: *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein* (1986), *El pensamiento del último Wittgenstein* (1988), *Una introducción al pensamiento de Bertrand Russell* (1992), *Filosofía de la religión. Análisis y discusiones* (1992).

Andrés Torres Queiruga (Aguiño, La Coruña, 1940) ejerce la docencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela y es especialista en filosofía de la religión y teología fundamental. Autor de *Constitución y evolución del dogma* (1977), *Recuperar la salvación* (1979), *La revelación de Dios en la realización del hombre* (1987), *La constitución moderna de la razón religiosa* (1992), entre otras obras.